

PAULO GHIRALDELLI JR.

VOLUME 2

HISTÓRIA ESSENCIAL DA FILOSOFIA

O HELENISMO, A ÉTICA E A
QUESTÃO DA LIBERDADE

EPICURISMO, ESTOICISMO
E CÉTICISMO

A FILOSOFIA CRISTÃ

SANTO AGOSTINHO E
O PROBLEMA DO MAL

A FILOSOFIA MEDIEVAL,
A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS
E O NOMINALISMO

UNIVERSO DOS LIVROS





PAULO GHIRALDELLI JR.

VOLUME 2

HISTÓRIA ESSENCIAL DA FILOSOFIA

O HELENISMO, A ÉTICA E A
QUESTÃO DA LIBERDADE

EPICURISMO, ESTOICISMO
E CÉTICISMO

A FILOSOFIA CRISTÃ

SANTO AGOSTINHO E
O PROBLEMA DO MAL

A FILOSOFIA MEDIEVAL,
A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS
E O NOMINALISMO

UNIVERSO DOS LIVROS



PAULO GHIRALDELLI JR.

HISTÓRIA ESSENCIAL DA
FILOSOFIA

VOLUME 2


UNIVERSO DOS LIVROS

SÃO PAULO

2009

Universo dos Livros Editora Ltda.

Rua Haddock Lobo, 347 – 12º andar – Cerqueira César

CEP 01414-001 • São Paulo/SP

Telefone: (11) 3217-2600 • Fax: (11) 3217-2616

www.universodoslivros.com.br

e-mail: editor@universodoslivros.com.br

© 2009 by Universo dos Livros

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19/02/1998.

Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito da editora, poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros.

Diretor Editorial

Luis Matos

Projeto Gráfico

Fabiana Pedrozo

Assistência Editorial

Gabriela de Avila

Noele Rossi

Diagramação

Stephanie Lin

Preparação

Júlio Domingas

Capa

Daniel Brito

Revisão

Nizia Caetano Santana

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

G425h Ghiraldelli Junior, Paulo.

História Essencial da Filosofia / Paulo
Ghiraldelli Junior. – São Paulo Universo dos
Livros, 2009.

96 p. – (v. 2)

ISBN 978-85-7930-056-1

1. Filosofia. 2. História da filosofia.

I. Título.

CDD 109

*A esperança tem duas filhas lindas, a indignação
e a coragem; a indignação nos ensina a não aceitar
as coisas como estão; a coragem, a mudá-las.*

SUMÁRIO

[Apresentação](#)

Capítulo 1

[O Helenismo](#)

Capítulo 2

[Cultura Antiga e Cultura Cristã](#)

Capítulo 3

[Crentes na linguagem, crentes em Deus](#)

APRESENTAÇÃO

Não há uma história da filosofia que seja essencial? Agora sim. O leitor tem em mãos exatamente isto: o primeiro volume de uma história da filosofia contada como *história*. Ou seja, essa coleção é aquilo que, em uma tradição às vezes esquecida, se pode chamar de "curso de história da filosofia".

Um *curso* pressupõe uma continuidade. Na história, há rupturas demais, mas a continuidade é evidente, especialmente no campo filosófico, à medida em que as personagens, por mais distantes que estejam umas das outras, enxergam e colocam-se como em um só drama. Em todo o trabalho de historiador, há a necessidade de se lançar mão da arte ficcionista, para tecer de modo inteligível o que se quer contar, dando forma à trama. Todavia, na história da filosofia, as personagens ajudam o historiador nisso, bem mais do que em outras áreas. Mesmo que estejam separadas por centenas de anos, vivendo em culturas e ambientes bem distintos, as personagens se entendem em uma conversação quase que única.

Na história da filosofia os personagens são os filósofos, e é difícil encontrar algum que não dê valor a ela. William James, filósofo americano, dizia que se há uma coisa que se pode realmente dizer que um filósofo faz, é filosofar contra outro filósofo. Então, o historiador da filosofia, ao menos quanto ao "todo" da trama, tem mais sorte do que os de outras áreas da cultura. O que ele precisa fazer para contar o que deseja é ter em mente este "filosofar contra". O historiador da filosofia tem de ser como a hiena, ir pelo odor do cadáver das batalhas - esta é a trilha.

Assim, nesta coleção, a ideia de uma história essencial é respeitada, pois há a escolha de um eixo para a narrativa que é su gerida pelos próprios personagens. Pois, efetivamente, eles não apagam seus rastros, não escondem os cadáveres de suas guerras. Quando se caminha por essa via, há grandes chances de se escapar das maçantes "histórias da filosofia" que são galerias de "vida", "obra" e "repercussões". Também se evita, por outro

lado, as "histórias temáticas". Estas, não raro, apresentam os temas de modo disparatado, impedindo o leitor de ver as conexões que, efetivamente, foram traçadas pelos próprios. Quando as conexões que ocorreram são perdidas, a pretensa história da filosofia se mostra apenas como um grande catálogo, que pouco ajuda o leitor que quer, antes de tudo, saborear o livro, ter prazer na leitura.

Ler história da filosofia é gostoso - experimente! Sem moderação.

Paulo Ghiraldelli Jr.

São Paulo, 11 de julho de 2009

CAPÍTULO 1

O HELENISMO

INTRODUÇÃO

O jovem imperador Alexandre foi aluno de Aristóteles e, ensinado a admirar os filósofos, visitou Diógenes de Sinope ([412-323a.C.](#))¹ em seu *habitat* próprio: a rua. Vendo que Diógenes estava ali, no chão, quase como um mendigo, não perdeu tempo em dizer-lhe que ele poderia pedir o que desejasse. Diógenes não se fez de rogado, e pediu que Alexandre saísse um pouco de sua frente, pois estava colocando-se entre ele e o Sol, atrapalhando seu banho solar matinal. Há quem conte essa história como mera anedota, sempre desprezando esses pequenos fatos pitorescos da vida dos filósofos. Mas, verídicos ou não, casos como este, em relação a determinados filósofos, devem ser levados a sério. Diferentemente da tradição de ensino filosófico que emergiu de Platão, de Aristóteles e dos estoicos (afeita ao desenvolvimento da filosofia a partir da leitura dos textos doutrinários, e também distinta da tradição epicurista - preocupada em mesclar nos ensinamentos tanto os textos quanto as referências orais ao comportamento de Epicuro), os filósofos da escola cínica tiveram como hábito a referência à vida exemplar, não raro contada de forma oral. As histórias da vida de um dos principais filósofos da escola cínica, Diógenes, sempre fizeram parte do que os cínicos tinham de contar para outros na sua educação filosófica. Levando em consideração essa regra, o filósofo francês Michel Foucault escreveu que, no episódio ocorrido entre Diógenes e Alexandre, havia mais do que o simples desdém do sábio diante do poder do imperador. Havia, decerto, uma lição filosófica: nada deveria colocar-se entre uma grande divindade - o Sol - e o [filósofo](#).² Os imperadores, sempre prontos para representarem as divindades e, portanto, em se mostrarem detentores do saber divino, não teriam crédito nessa tarefa quando diante dos filósofos, ou seja: entre os deuses e os filósofos não há representantes. Desconsiderar esse ensinamento de Foucault ao abordar a Filosofia helenista não é uma atitude inteligente. Aliás, essa é uma parte do curso de História da Filosofia na qual não se pode naufragar e em que há tudo para ser bem sucedido com os estudantes. Qual jovem não gosta de saber que o apelido de Diógenes era "o cão"? Quem não fica interessado quando aprende que Platão o teria chamado de "o Sócrates tornado louco"? Sócrates

foi uma figura esquisita - não se pode negar isso - imagine, então, um "Sócrates tornado louco". Se isso não bastasse, há mais: Diógenes de Sinope não só comia na *Ágora* como também se masturbava ali. Masturbar-se em público nunca foi algo aconselhável, menos ainda em um lugar que merecia total respeito, como a *Ágora*, um lugar em que os cidadãos se reuniam para grandes deliberações. Fora da escola cínica, as atitudes pouco convencionais também foram bem recebidas. Por exemplo, Epicuro sempre foi pouco generoso ao usar adjetivos para outros filósofos. Acrescente-se a isso sua fama de não ter pudores de escrever para mulheres alheias e manter correspondência com concubinas, ou de, por vício, vomitar duas vezes ao dia. Todavia, neste último caso, nunca se sabe se a informação veio por causa da difamação intencional de inimigos, dissidentes de sua escola filosófica.

Foucault ensina mais sobre tais atitudes irreverentes. Segundo ele, esse comportamento era parte da *parrhesia* ou prática da franqueza. Ser franco e afrontoso nada seria senão um modo filosófico - próprio da escola cínica e de outras, e não estranha a Sócrates - de se obter a verdade. Isso faz sentido. Sabe-se que quando alguém que nunca se manifesta, sente-se horrorizado por algum ato que, inicialmente, poderia ser relativamente aceito, ou ao menos compreendido, tem-se aí o que a pessoa em questão efetivamente acredita. Sendo assim, a *parrhesia* é uma franqueza que arranca, mesmo um pouco a *fórceps*, a franqueza alheia. Um caminho interessante para a [verdade](#).³

Todavia, o que é dado com uma mão ao estudante, tirase com outra. Exatamente essas escolas filosóficas irreverentes, foram aquelas que seguiram Sócrates no seu trabalho de não escrever, havendo, assim, poucos registros delas. O estudo desse período, geralmente, centra-se nas escolas principais: o hedonismo de Epicuro, o estoicismo e o ceticismo. Mas o estudante pode ser bem convencido - não só pela lembrança da prova final - que essas escolas também possuem muita coisa interessante. Talvez nem tanto, se consideradas de forma isolada, mas o embate entre elas é prazeroso e instrutivo.

MÉDICOS DA ALMA CUIDANDO DO CORPO

Epicurismo, estoicismo e ceticismo formam o núcleo da chamada *filosofia helenista*. Este é o nome que cobre a atividade filosófica predominante no período decorrido entre a morte de Alexandre, em 323 a.C., e a batalha de Actium, em 30 a.C. Embora esses eventos sejam polos, eles se relacionam com a Filosofia: a morte de Alexandre determinou a saída de Aristóteles de Atenas e, na batalha de Actium, o romano Marco Antônio e sua namorada, a rainha egípcia Cleópatra, foram derrotados por Otaviano (autodenominado Augustus), sobrinho de Júlio César, o que determinou o fim da República e o início do Império romano. A partir daí, a cultura grecomacedônica foi mais rapidamente incorporada pelo mundo romano, dando origem à cultura greco-latina.

A filosofia helenista esteve na base inicial da cultura greco-latina, tendo sido responsável por boa parte da educação filosófica da elite romana. Não se pode esquecer que o imperador romano Constantino tornou-se cristão em 313, mas, somente com o imperador Justiniano, em 529, é que as escolas filosóficas gregas tiveram seu funcionamento legalmente proibido. Assim, entre a morte de Aristóteles (e de Alexandre) e a proibição oficial das atividades filosóficas gregas autônomas, se passaram mais de 700 anos, um período maior do que aquele que há entre a atualidade e o início da filosofia moderna, com Descartes (1596-1650).

Os filósofos dessa época deram continuidade a Aristóteles quanto ao processo de delimitação interna das várias áreas da Filosofia. Aristóteles foi o responsável pela divisão da filosofia em *teórica* e *prática*, classificação que depois, nos tempos modernos, ficou consagrada, especialmente com Immanuel Kant (1724-1804). A ideia básica dessa divisão diz que a parte teórica lida com o conhecimento intelectual, enquanto a parte prática lida com as ações. Sendo assim, a primeira parte veio, na modernidade, a ser denominada como *teoria do conhecimento* (mais tarde, no século 20, chamada de *epistemologia*). A segunda parte, já no tempo de Aristóteles,

recebeu o nome de ética. O filósofo pós-aristotélico típico compreendeu a importância das duas, mas não esteve disposto a dar valor à primeira caso ela não existisse exatamente para se conseguir a segunda que, por sua vez, deveria ser tomada como o escopo da Filosofia. Eis o dístico dessa época: deve-se ser filósofo para buscar a sabedoria, não somente o conhecimento. O sábio não é o que *apenas* conhece, mas o que se comporta como sábio. O filósofo deve se esmerar para ser sábio.

A maior parte desses filósofos entendia que sua escola filosófica derivava dos ensinamentos de Sócrates, a despeito das diferenças entre elas. Eram escolas para *uma vida filosófica*. As mudanças da geografia do mundo greco-macedônio por conta das transformações de seu império após a morte de Alexandre contribuíram muito para o ambiente propício para esse tipo de filosofia. Nesse novo mundo, maior e mais diversificado, Atenas passou a ser a cidade da Filosofia, mas sem relações com as ciências; enquanto isso Alexandria tornou-se a cidade das ciências, sem interesse pela filosofia. Todavia, a proeminência de Alexandria nesse mundo novo, bem diferente daquele de Sócrates e Platão, trouxe aos filósofos um estilo de atuação inusitado, visto que a medicina havia avançado muito nessa cidade, principalmente pela ligação desta, no interior do império greco-macedônio, com os saberes do Egito. Sua ciência não adentrou Atenas, mas, enfim, a nova prática médica fez-se sentir em todo lugar. Ora, aqueles filósofos que, desde Sócrates, haviam se colocado como "médicos da alma", viram na nova medicina um ensinamento filosófico. Tomando da medicina a ideia então nascente, de que o bom médico é aquele que cuida do corpo por inteiro, os filósofos se sentiram confortáveis quanto a tarefa de ensinarem doutrinas práticas, fazendo também com o corpo o que já faziam com a alma. Além do mais, uma conclusão assim não foi difícil para eles, uma vez que Aristóteles havia colocado bases para se ver a alma como uma variante da matéria, ou seja, algo corporal. Alma e corpo - ao menos aos olhos dos filósofos - não apareciam como coisas completamente distintas, e, portanto, não necessitavam de profissionais distintos para seus cuidados. Nessa trilha, a maioria dos filósofos dessa época, preocupou-se com condutas que eram não só posições intelectuais, mas também modos de viver que implicavam em dieta do corpo e do espírito, cuja aspiração era pela vida tranquila, a despeito dos sobressaltos do mundo. Aliás, esses sobressaltos não eram

poucos. As cidades-estado, do modo que foram configuradas no tempo de Sócrates e Platão, não existiam mais. A unidade do império de Alexandre, que as substituiu, se desfez rapidamente com a morte dele. O mundo romano estava emergindo, mas, nesses tempos, ainda não havia conquistado o império alexandrino. Foi uma época de início de batalhas de conquista e, então, epicuristas, estoicos, céticos, cínicos e cirenaicos participaram delas, todos muito mais preocupados com o indivíduo do que com a cidade. O espelho entre a alma e a cidade, que havia sido uma maneira tranquila, para Platão, de configurar a sua psicologia e a sua política, deixou rapidamente de ser uma boa ideia. A preocupação com o indivíduo e, enfim, até mesmo uma ampliação da noção de indivíduo, estabeleceu-se em consonância, então, com o que as escolas desse período valorizaram em Sócrates. Para essas escolas, Sócrates havia exercido a medicina da alma, e o correto, então, seria radicalizá-la, assumindo a existência individual como uma existência especialmente corporal, única. Nesse tipo de pensamento filosófico, a valorização da existência individual não se transformou em um caminho para a reclusão e a solidão, mas, certamente, a convivência entre os amigos substituiu, de vez, a vivência entre cidadãos. Não foram poucas as escolas filosóficas desse período que se mantiveram como confrarias. Formavam-se como grupos de amigos e funcionavam sob regras doutrinárias rígidas. Epicuro e Zenão foram muito zelosos quanto às regras de conduta individual e de amizade. Aliás, diga-se de passagem, um dos que conduziram a herança da escola de Zenão, a escola estoica, foi Cleantes (331-232), que viveu do pugilismo e, depois, como carregador de água. Não tendo dinheiro nem posses e, no entanto, sempre presente para o estudo e o desenvolvimento da Filosofia, foi chamado diante das autoridades para explicar do que vivia. Ele mostrou que era pago, à noite, para levar água aos jardins das casas. As autoridades da cidade ficaram satisfeitas, e quiseram lhe fazer uma grande doação, para que ele pudesse se livrar desses trabalhos rudes. Zenão o proibiu de aceitar, para que sua independência ficasse garantida. Todavia, não se sabe se, depois, diante de uma segunda e generosa doação de um cidadão rico, e talvez sem Zenão por perto, Cleantes não tenha se livrado da miséria.

EPICURISMO, ESTOICISMO E CETICISMO

Vindo de Samos, Epicuro (341-270) chegou a Atenas aos dezoito anos, exatamente no ano de morte de Aristóteles, em 322. Uma década depois, chegou também a Atenas, aquele que seria o fundador da escola rival do epicurismo, Zenão de Cítio ([336-264](#))⁴. Ambos vieram por razões bem diferentes: Epicuro tinha de cumprir o serviço militar e Zenão estava ajudando o pai nos negócios comerciais. Isso é o que ficou registrado, como dado objetivo. Mas, há versões que contam que ambos já vieram com claras intenções de estudar Filosofia (veja a Figura 1.1).

Epicuro frequentou o ambiente filosófico ateniense, depois ensinou em outros lugares e, por volta de 305, montou em Atenas uma casa para sua escola ou, melhor dizendo, para a sua confraria de amigos; o *jardim*. Zenão estudou com o cínico Crates (365-285) e, dois anos depois da abertura do *jardim*, iniciou suas preleções nas escadarias e passagens da Stoa (veja Figura 1.2). As escolas desses dois filósofos tiveram discípulos que mantiveram suas tradições de um modo muito mais fiel do que ocorreu com a Academia de Platão e o Liceu de [Aristóteles](#)⁵. Os estoicos e epicuristas, diferentemente, foram mais rígidos, talvez até pelo próprio caráter de suas doutrinas, que eram voltadas para uma *pedagogia da vida*. Assim, nos primeiros séculos da era cristã, a elite romana escolarizada tinha o estoicismo e o epicurismo como filosofias próprias para a sua educação. Isso ainda durou depois da retomada dos estudos aristotélicos e platônicos, já no contexto do Império Romano. Inclusive, perdurou mesmo quando o cristianismo já se fazia presente em Roma e, paulatinamente, começava a se espalhar a partir dos pobres, atingindo os ricos e homens do governo.

Esse predomínio de estoicos, seguidos de epicuristas, não se deu sem oposição. Enquanto disputaram lugar na educação filosófica que poderia ser dada a gregos e macedônios e, depois, também aos romanos; os filósofos foram fustigados, por exemplo, pelos cétricos. Epicuro e Zenão começaram a ensinar quando o cétrico Pirro de Elis (360-270) já era um filósofo maduro. Pirro havia participado das campanhas militares de Alexandre, e seus ensinamentos espalharam-se mais via tradição do que por discípulos diretos.

Aliás, diga-se de passagem, uma boa parte do que se sabe de Pirro deve-se à obra de Sexto Empírico, que viveu por volta dos séculos II e III. Algo semelhante ocorreu com Epicuro, cujos ensinamentos chegaram aos modernos, em boa medida, pela obra do romano Lucrecio (século 1 a.C.). Pirro e Epicuro morreram no mesmo ano e, três anos depois, Arcesislau (316-241) ficou com a chefia da Academia de Platão, e colocou-a nas trilhas do ceticismo. O que se fez ali foi um ceticismo diferente do de Pirro, embora com ligações claras aos seus ensinamentos. Arcesislau comandou a Academia durante trinta anos, mantendo-a como um ponto de referência para o ceticismo que, então, seguiu seu curso paralelo ao do epicurismo e do estoicismo.

Figura 1.1.: Mapa da "filosofia helenista", marcando as origens de Zenão, Epicuro, Diógenes e Pirro. Todos eles filosofaram, principalmente, em Atenas.



As escolas filosóficas que cresceram no mundo pós-Aristóteles viram o "saber viver" como o caminho da *eudaimonia* ([felicidade](#))⁶, e isso como uma herança querida, aprendida de Sócrates. Suas divergências, portanto, não

eram sobre o objetivo a ser perseguido, mas, sim, sobre os meios para alcançar a felicidade. Todavia, nenhuma dessas escolas adotou a postura socrática de silêncio sobre a metafísica ou de repúdio a respeito da cosmologia e, nesse ponto, pagaram uma dívida para com Aristóteles.

Figura 1.2.: Stoa de Attalos (restaurada), em Atenas. Stoa (Στοά) é o nome dado a um tipo de construção típica da Grécia antiga: um conjunto de colunas, em geral com alguma cobertura e escadas laterais, utilizado como espaço público. O nome "estoicos" é uma referência aos filósofos que, como Zenão de Cítio, utilizavam desse espaço para a preleção e discussão filosófica.



Assumindo que o melhor comportamento com vistas à *eudaimonia* era aquele que estivesse "em acordo com a natureza, foram desenvolvidos pensamentos específicos em relação a uma dualidade que havia se instaurado com Aristóteles, aquela estabelecida entre *physis* e *nomos* (plural: *nomoi*), isto é, o que é dado pelo mundo natural em oposição ao que é posto por convenção. Tinham como regra que suas condutas deveriam espelhar a ordem do natural, não das regras convencionadas, sociais.

Por sua vez, os céticos entendiam que podiam evocar Sócrates como um antecessor na medida em que, tomando o [*elenkhós*](#)⁷ como o método de investigação, acreditavam que este só poderia terminar em aporias. Assim, os céticos acadêmicos sentiram-se confortáveis, uma vez que se viram filosofando segundo o mestre do fundador da escola, Platão (ao menos o Platão dos primeiros escritos).

Os céticos colocaram uma questão central para a Filosofia que, aliás, fez escola na modernidade. Trata-se da reivindicação de critérios a respeito do que poderia ser tomado como conhecimento. A palavra "critério" vem do grego *kritérion*, do verbo *krinein*, que significa julgar ou discriminar. A palavra "cético", por sua vez, vem do grego *skeptikoi*, que indica alguém que observa e investiga. Os céticos eram os filósofos que consideravam a investigação como algo dependente de um critério ou um padrão, em relação aos quais os resultados da pesquisa poderiam ser contrastados. Eles acusaram os outros filósofos, em especial os rivais da época - epicuristas e estoicos - de não serem capazes de dar nenhum critério seguro. Cada critério fornecido, eles diziam, poderia muito bem ser contestado - e a isso se dedicavam. Diante disso, os céticos advogaram a suspensão dos juízos, a *epoché* (ἐποχή).

A resposta aos céticos, formulada tanto por epicuristas, quanto por estoicos, foi forjada a partir de suas crenças no materialismo. Eles, então, recorreram às faculdades utilizadas para avaliar o que é corpóreo: as sensações.

Epicuro nunca aceitou o ceticismo como sendo Filosofia autêntica. Do modo como entendia a Filosofia, sua tarefa tinha de visar respostas positivas ao homem sobre as perguntas deste diante do mundo. Essas respostas não tinham como objetivo fazer do Homem um conhecedor da ciência, mas dissolver as questões e as crenças que não podiam trazer tranquilidade. Suspender o juízo, segundo ele, daria vigor para as dúvidas e, assim, para todo o rol de provocações que trariam a angústia e, então, a inquietude. Deixado ao sabor do ceticismo, o Homem caminharia em torno de buscas vazias, viveria sob constante temor dos deuses e, então, a fim de encontrar meios materiais - dinheiro e poder - para agradá-los, se envolveria em

competições sem sentido. O resultado de tudo isso seria um só: mais atribulação. Por isso, o ceticismo não poderia ser uma boa filosofia.

Seguindo o atomismo de Demócrito - sem nunca dar os créditos merecidos a este -, o qual afirmava que o que existe são átomos e vazio; Epicuro adotou a tese de que, ao abandonarem-se os sentidos, nada há para se colocar no lugar. A dúvida em relação aos sentidos não seria exclusivamente quanto aos sentidos: seria um primeiro passo para colocar-se tudo o mais em dúvida. Mas, desconfiar dos sentidos de uma maneira total, para Epicuro, nada seria senão negar, de maneira pouco inteligente, o que cada homem faz no âmbito do seu cotidiano que, enfim, é o correto. No dia a dia, não se age em favor dos sentidos de um modo pouco racional. Ao contrário, a prática humana é a de comparar representações e aparências, tendo claro que nada obriga o homem a adotar uma só representação, ou a primeira representação fornecida pelos sentidos. Não há razão para se acreditar no mundo externo como ele se apresenta; pode-se conceder isso ao cético. Mas, por outro lado, não é necessário acreditar que, ao se adotar uma visão e uma crença, não houve ponderações de alternativas.

Demócrito foi um atomista que não deu respostas aos cétricos afirmando o poder dos sentidos. Ele disse que o mundo atômico tinha uma configuração que deveria ser apreendida pela razão, não pelos sentidos. Com isso, o ceticismo fortaleceu-se, uma vez que a razão, para muitos, não era da ordem material, e era exatamente a negação do físico ou material. Epicuro alterou o rumo da discussão. Afirmou que o atomismo dependia, sim, dos sentidos, e que não poderia ser diferente. A dúvida cética, segundo ele, havia recebido atenção por causa da não percepção de que, quando se faz investigações empíricas, há determinadas questões para as quais só existe uma resposta condizente com a evidência dos sentidos, e há outras questões as quais possuem mais de uma resposta perfeitamente em acordo com tal evidência. Epicuro jamais generalizou tal tese a ponto de dizer que sua doutrina era equivalente a outras, mas, no âmbito restrito de algumas questões, defendeu essa ideia da não unicidade da verdade.

Os estoicos responderam aos cétricos também se posicionando no sentido de prestigiar os sentidos. Associaram o trabalho dos sentidos e das crenças

de modo a promover um contra-ataque aos cétricos. Argumentaram que, é certo, há muitas sensações e percepções, porém nunca há a adoção de uma percepção de um modo passivo. Cada homem é ativo quando da decisão de adotar uma crença, e o faz excluindo outras. Ao olhar para uma flor roxa, pode-se ter a dúvida de sua cor, mas, antes de manter a dúvida, se toma uma decisão consultando várias crenças sobre o que se vê; crenças essas formadas a partir de uma série de outras decisões a respeito do que foi visto, e que contou com vários outros fatores. Em um determinado momento, não se escapa de ponderar o todo, o conjunto do que se acredita a partir de uma visão totalizante do objeto captado pelos sentidos.

A LIBERDADE

Epicuristas e estoicos eram materialistas (ou fisicalistas, como se diz na literatura filosófica atual). Os primeiros eram atomistas e não deterministas, os segundos eram não atomistas e radicalmente deterministas. É claro que, ambas posições trazem problemas, aliás, são os clássicos em Filosofia. Diante de tais problemas, epicuristas e estoicos tiveram de enfrentar questões relativas ao caráter da alma, ou seja, questões a respeito da relação entre corpo e alma, e também questões sobre a liberdade, necessárias para o campo da Ética.

A cosmologia e a metafísica epicurista viam o mundo de acordo com o modelo traçado por Demócrito e Leucipo, um mundo de átomos e vazio. Os átomos estariam sempre em movimento, e isso é o que daria a configuração das coisas do mundo. O tempo e o espaço não seriam corpóreos, mas vazio, ou seja, o lugar do movimento contínuo dos átomos. Como conciliar um mundo descrito dessa maneira com a ideia de liberdade? Epicuro defendeu o ponto de vista de que alguns átomos, ao se desviarem da rota de seu movimento contínuo, geravam as situações contingentes. Buscando dar sentido a essa tese, distinguiu as ações feitas no mundo *macro* das ações levadas a cabo no mundo *micro*. No mundo *micro* tudo seria realizado "por necessidade", de modo que os átomos estariam em relações causais, como se espera das relações corpóreas, enquanto que no mundo *macro*, o mundo que é visto, ocorre o que se sabe: a intervenção da vontade humana nas decisões.

Se assim é, Epicuro foi um materialista ou fisicalista, mas não um reducionista. Defendeu, como um fato, a atuação do agente como quem é efetivamente livre; tanto quanto é um fato o movimento dos átomos. O materialismo (ou fisicalismo) não deveria ser reducionista, uma vez que a tese reducionista não se sustentaria diante do cotidiano, no qual todos notam, claramente, o curso das coisas sendo alterado por interferência e vontade humanas. Seria um erro acreditar que os fatos macrocósmicos, nos quais estão o agente que atua e mostra as consequências da liberdade, teriam de espelhar as relações causais que se dão entre corpos - os átomos -

em um âmbito microcósmico. Assim, o desenvolvimento moral e toda a doutrina ética baseada na capacidade do agente de efetivamente agir, estariam garantidos na concepção epicuriana.

Os estoicos, por sua vez, foram por outro caminho. Em princípio, eles nem poderiam tentar responder a objeção a respeito da questão da liberdade do agente. Já de partida, advogaram a tese de que o Universo segue um plano determinado, teleológico e, de certa forma, teológico. Epicuro, ao contrário, defendeu a ideia de um Universo sem qualquer pré-determinação e teleologia. Os estoicos tiveram mais sucesso com seu determinismo teleológico, que conquistou gregos e romanos. Então, antes mesmo da questão da liberdade, tiveram de enfrentar a questão da relação entre alma e corpo. Qual seria a função da alma, uma vez que ela seria tão corpórea quanto o corpo e, além disso, não poderia contestar o plano cósmico já traçado?

A alma para os estoicos era *pneuma*. No sentido em que tomaram essa palavra, vinda do vocabulário médico e, também, aristotélico, *pneuma* era alguma coisa como o sopro ou o suspiro ou, ainda, o respirar, todavia, com características específicas: tratava-se de algo como um ar quente. Portanto, imaginando alguma ajuda da Física e da Biologia atuais, pode-se dizer que os estoicos captavam a alma como uma forma de energia - algo que se pode ver emitido por quem está vivo, mais ou menos a ideia daquilo que, entre nós, perdurou na expressão "sopro da vida". Assim, a alma foi tomada como corpórea, mas segundo uma formação especial. Tudo que existe no mundo seria físico, e tudo estaria envolvido por *pneuma*. Os estoicos não viam uma linha divisória entre o que os modernos vieram a chamar de mundo animado e mundo não animado. Entre o Homem e os animais, e entre estes e a Terra haveria continuidade, dada exatamente por aquilo que denominaram *pneuma*. Assim, a relação entre alma e corpo não lhes aparecia como problema. O mundo estaria ordenado por um plano prévio, sim, mas isso não quer dizer que suas possibilidades seriam muito restritas. A substância *pneuma* poderia ganhar tensões ou tonacidades diferentes, de modo que todos os movimentos e transformações corpóreas inimagináveis seriam explicados por essa infinita capacidade plástica de tal substância.

A doutrina estoica, neste particular, pode ser vista antes como uma maneira ultrarracionalista de ver o mundo do que como uma doutrina determinista. A linguagem, sendo o produto do *logos*, exprimiria o mundo em suas conexões causais. Desse modo, o estudo da Lógica e da Linguagem foi, para os estoicos, o mesmo que o estudo do cosmos - a Física estoica. Para os enunciados capazes de se sustentarem logicamente, deveria haver, correspondentemente, conexões causais no mundo, de modo a garantir o todo organizado e, de certo modo, o estabelecimento de um tipo de isomorfismo entre Linguagem e mundo. Por isso, os estoicos deram uma grande importância ao estudo da Lógica.

A ÉTICA

Os estoicos dividiram a Filosofia em Física, Lógica e Ética. A palavra ética vem do grego *ethos*, com duas grafias: *ἦθος* e *ἔθος*. A primeira grafia refere-se originalmente a algo como "o lugar costumeiro", o "lugar próprio" ou a "moradia", dando origem ao que entendemos como o caráter. A segunda grafia direciona-se para hábitos e costumes. O modo como o grego entendia *ethos* considerava, então, o âmbito social, espacial e também o comportamento contingencial, para o "modo de ser no mundo".

Estoicos e epicuristas, graças ao fisicalismo, desenvolveram um apreço pela noção de natureza, pagando uma dívida, então, ao aristotelismo. Nesta dívida, também estava a noção de *eudaimonia* ou felicidade, isto é, um "modo de ser no mundo" capaz de se mostrar como o "melhor modo de ser no mundo". E o melhor modo de ser no mundo não poderia destoar da organização natural dele, das incumbências postas pela *physis*.

A *eudaimonia* é um tópico de todas as éticas do mundo antigo. É exatamente aí que tais éticas são distintas das do mundo moderno e contemporâneo, que adotam "éticas do dever". Os filósofos do mundo antigo não buscaram responder perguntas propriamente referentes a como agir ou julgar, no sentido que tais questões são postas pelas éticas modernas; mas, diferentemente, eles quiseram responder perguntas do tipo "com o que a minha vida poderia ser espelhada?".

Quando se lê os livros de Ética do mundo antigo, nota-se que a avaliação de uma postura não se dá pela observação de atos ou juízos parciais e momentâneos, mas por uma avaliação do todo de uma vida. O filósofo romano Sêneca, um estoico, diz que vida ética tem de ser vista como tendo um objetivo final, mas não necessariamente como se o caminho representasse uma linha, mas, sim, círculos concêntricos. A ideia básica de tal ética é a de avaliar uma vida a partir de sua harmonia. Trata-se da harmonia com a natureza. Se assim se faz, não há menosprezo do uso da razão, pois, enfim, neste caso há um tipo de obediência ao *logos* do cosmos,

e isso é que faz a diferença no sentido de ter cumprido a vida ética, ter alcançado a condição de *eudaimonia*, de excelência.

A busca de uma harmonia com a natureza, com vistas ao prosperar e à felicidade, é o ponto comum entre estoicos e epicuristas. A diferença é o entendimento quanto ao prosperar, quanto o que é, ou não, a felicidade e, principalmente, quais os meios para a realização desse fim.

Epicuro entendeu que a *eudaimonia* era ligada ao prazer. Os estoicos recusaram-se em ver no prazer algo além do *mero prazer* e, então, o negaram como estrada para a *eudaimonia*. Essa diferença marcou a História da Filosofia e, de certo modo, a consciência popular. Esta, por sua vez, conservou as palavras "estoico" e "epicurista" em oposição, baseada na ideia da distinção entre culto do prazer e contenção do prazer. Pode-se ver a marca dessas filosofias na consciência popular; em especial no mundo romano, na célebre "Taça da cidade de Boscoreale".

Esta taça representa Zeno de Citio e Epicuro em discussão, representados por dois esqueletos. Enquanto Epicuro escuta Zeno desdenhosamente, em uma posição de descanso, mos trando-se claramente bem mais interessado no pedaço de bolo na mesa entre eles; Zeno mantém-se ereto e compenetrado, expondo sua Filosofia.

Há algo de correto nessa visão popular; todavia, é claro, ela é bem parcial - quase uma caricatura. A busca do prazer, como Epicuro a entendeu, estava longe de ser algo desmesurado. Ao contrário, Epicuro definiu o prazer como ausência de dor. Com isso, ele aconselhou o Homem a aproveitar os prazeres na exata medida, não os deixando ultrapassar os limites que, uma vez transpostos, trariam o desprezo e a dor. Se assim age, no aprendizado correto do prazer, o Homem não se angustia. Por outro lado, a negação do prazer como quase sinônimo de *eudaimonia*, por parte dos estoicos, não significava uma desconsideração dos aspectos sensíveis do mundo. A negação advinha da tentativa dos estoicos de não perder o autocontrole racional e, então, não entrar em dissonância com a vida material, ou seja, o cosmos, a natureza que, enfim, seria, ela própria, racional.

A ética epicurista é muito bem sintetizada no chamado *tetrapharmakon*. Quatro remédios da alma, fornecidos por Epicuro, proporcionariam ao homem uma vida próspera. Viriam do conhecimento da Física e da Metafísica. Tais conhecimentos, no entanto, não deveriam ser tomados em um sentido cognitivo, algo como uma chave para a saída da ignorância e o início de uma vida de pesquisas. Seriam conhecimentos específicos para a bula do *tetrapharmakon*, de modo a eliminar pseudoproblemas e favorecer a tranquilidade e, então, a prosperidade, a *eudaimonia*. Esses remédios foram resumidos por epicuristas em quatro sentenças, que aparecem na obra de Epicuro, *Carta a Meneceu* ou *Carta sobre a felicidade*:

- Deus não é causa real de temor;
- A morte não causa qualquer motivo real para alarme;
- É fácil perseguir o que é o bom;
- É muito fácil suportar o que é o mal.

O sábio é o autêntico bom usuário do *tetrapharmakon*. As primeiras duas máximas do *tetrapharmakon* são consequências da Física e da Cosmologia (ou Metafísica) de Epicuro. Como ele diz, as divindades não olham com interesse para os homens, portanto, temê-las é perda de tempo e ampliação de preocupação. Temer a morte é outra fonte de preocupação tola, uma vez que tudo é corpóreo e todas as dores são corpóreas, e a morte, por sua vez, é o fim do corpo, da sensação e, então, não pode causar qualquer desprazer. As duas máximas finais são do senso comum de qualquer hedonista: o que é bom é simples, e pode ser perseguido, pois para alguém que tem sede, um copo de água é um bem valioso que, se degustado corretamente, é tudo do que se precisa (no momento). E quanto ao mal, todos sabem que não há dor que dure para sempre, e que há uma série de exercícios para não prestar atenção na dor enquanto ela dura.

Os estoicos não deram crédito ao *tetrapharmakon*. Assumindo a *eudaimonia* como fruto da harmonia do Homem com o plano natural e racional do mundo, do cosmos, a questão de completar uma vida próspera e, portanto, sábia, não é algo a ser colocado em uma bula. Além disso, o prazer pode desviar o Homem do plano natural cósmico, fazendo-o

esquecer as virtudes que trazem, de fato, a conquista da autarquia e a possibilidade de comandar a própria vida colocando-a em harmonia com o Universo.

Ora, mas os epicuristas tinham razão de sobra para não abandonar a ideia de prazer. Conseguir o prazer é uma maneira de levar adiante o exercício das sensações de uma forma correta, e as sensações são tudo que se tem para a conquista da verdade. As sensações são o critério para o saber. Quando se deixa o prazer de lado, não se está mais exercendo as sensações como se deve, e daí, diante do cético, realmente pode-se abaixar a cabeça e afirmar que se está sem critérios.

Para os estoicos, no entanto, o prazer não é o último fim humano. Este é, sim, a realização das capacidades racionais daquele que age. Riqueza, saúde, amizade ou poder político são todos bens que não devemos desejar, segundo os estoicos, pois são coisas que não dependem de nós, e sim do mundo exterior, do plano traçado do cosmos. Quando alguém os toma como bens a serem alcançados a fim de prosperar, de viver a *eudaimonia*, mesmo que saiba utilizá-los de maneira que o epicurista julgaria sábio, ainda assim, cai-se em um erro fatal. Pois, todos esses bens, dependendo da organização do cosmos, e não do homem individual, podem vir a desaparecer das mãos dos que os possuem. Então, aquele que os colocou em alta conta, cai em frustração. A partir daí, está diante da impossibilidade da prosperidade. Ficar à mercê da frustração é, antes de tudo, deixar a sorte e o azar comandar a prosperidade, o que é algo muito pouco sábio para quem procura ser feliz. Não estando sob o domínio de cada um conseguir coisas como bens materiais e poder é tolice eleger tais coisas como o que se deve buscar na vida, de modo a fazer da existência um todo completo e próspero. Ora, os epicuristas, por sua vez, também evitam colocar tais objetivos, mas, enfim, não pelo fato da frustração que viria se eles não fossem alcançados, mas por um motivo que eles avaliavam como pior: a perda deles - um azar bem possível - traria dor e ansiedade imensas; quem viveria sem aquilo de bom que já se teve?

Assim, riqueza e poder não foram objetivos para estoicos e epicuristas. Os estoicos queriam saber em que medida a busca de tais elementos,

tomados como bens, poderia contrariar a harmonia de cada Homem com o plano divino, racional, cósmico. Deliberar corretamente no sentido da prosperidade implicaria em manter-se indiferente a esses bens que não estão sob o nosso controle, pois, ao final de uma vida, seria difícil julgá-la próspera se os bens almejados tivessem sido perdidos - o que provavelmente ocorreria. Os epicuristas os colocaram fora do campo dos objetivos máximos por motivos que nada tinham a ver com o plano cósmico, uma vez que eles não deram crédito a plano algum. Não puseram tais bens em um pedestal porque o prazer não seria algo da abundância ou exagero, mas seria algo do âmbito do saber consumir para sentir-se satisfeito - para o sábio, os pequenos prazeres seriam os melhores, uma vez que a sapiência ensinaria a ter prazer.

CAPÍTULO 2

CULTURA ANTIGA E CULTURA CRISTÃ

INTRODUÇÃO

No início da era cristã, embora a capital do mundo fosse Roma, os jovens de várias partes do Império procura lugares de estudo nas cidades mais afamadas, segundo algumas especificidades. Atenas e Alexandria permaneceram como centros de referência, a primeira com a filosofia e a segunda com a medicina e as ciências. Mantiveram-se acolhendo estudantes vindos dos mais diversos lugares do Império Romano. Curiosamente, uma força filosófica desse novo período veio primeiro de Alexandria, em vez de Atenas.

Por volta do terceiro século, vindo do Egito, um moço de nome Plotino [\(205-270 d.C.\)](#)¹ chegou a Alexandria, interessado em estudos filosóficos. Ele tornou-se aluno do grego Amonio Saccas, um misterioso estivador que, quando não estava carregando sacos, dedicava-se ao estudo de Platão e Aristóteles, tentando reconciliá-los. Saccas deu o que Plotino precisava para criar sua própria filosofia. Foi assim que Plotino tornou-se um dos responsáveis pelo reaparecimento significativo do platonismo na cultura greco-romana.

Plotino viveu e ensinou em Roma, todavia, sabe-se mais sobre ele por meio de seu aluno, Porfírio (232-404d.C.), do que por ele mesmo. Porfírio escreveu *A vida de Plotino* e organizou vários escritos do mestre, dando forma ao neoplatonismo. Além disso, fortaleceu a disseminação de uma parte da filosofia de Aristóteles. Como seu mestre, Porfírio parece não ter se importado em deixar o registro de sua própria trajetória. Conjeturase que tenha vindo da Síria para Roma; viveu um período na Sicília e, depois, voltando para Roma, casou-se com sua aluna de filosofia, Marcela, uma viúva com sete filhos. Nada mais se sabe de sua vida daí em diante. Com tantos filhos assim, podese imaginar que Porfírio não tenha tido mais tempo para nada. Nem era preciso. Ele já havia feito o principal, a disseminação do neoplatonismo. Entre os seus trabalhos, deixou o *Introductio in Praedicamenta*, um texto com clara intenção pedagógica, cujo conteúdo era um estudo das categorias de Aristóteles. Este livro caiu nas mãos de Boécio

(480-524d.C.), que o traduziu para o latim com o nome de *Isagoge*, acrescentando-lhe uma bela e fecunda introdução. Editado dessa forma, tornou-se um manual famoso durante toda a Idade Média, tendo sido utilizado entre os livros básicos da formação de diversos intelectuais durante longo período.

Assim, quando o Cristianismo começou a dar seus primeiros passos em busca de algum apoio filosófico, as escolas da chamada filosofia helenista não eram mais o único tecido, de origem grega, do pano de fundo no qual teve de se mover. Platão e Aristóteles voltavam a ser ensinados de maneira formal entre a elite romana, ainda que, é claro, em um meio ambiente fortemente estoico, com reflexos claros de estudiosos interessados no epicurismo, no ceticismo e em outras correntes filosóficas. O que emergiu dessa enorme e complexa forma de confluência de doutrinas, gerou o terreno no qual foram dados os primeiros passos para o que, muito depois, veio a ser chamado de período inicial da Filosofia da Idade Média.

Esses primeiros anos da Idade Média não são de fácil compreensão. Aliás, neste caso, não é o desânimo do estudante que pode fazer o professor falhar. Aqui, o perigo vem mesmo do interior do objeto de estudo. Enquanto leem apenas os filósofos antigos, os estudantes não se confundem tanto como quando começam a ler os antigos em confronto com os primeiros cristãos. Não é para menos, acostumados a tomar o Cristianismo como uma espécie de senso comum doutrinário, mais ou menos como a verdade moral por eles adotada ou, ao menos, como a verdade de seus pais ou amigos, os estudantes geralmente ficam incomodados com a atitude relativista que, naturalmente, são levados a assumir ao ver a complexidade do mundo que gerou um filósofo como Agostinho, bispo de Hipona (354-430 d.C.), ou Boécio, um membro cristão da elite do Império Romano do [Ocidente](#)².

No entanto, a religião, aqui, em vez de ser um elemento complicador, pode tornar-se um bom ponto de apoio. Do mesmo modo que a língua, a religião é o elemento cultural básico dos esquemas mentais dos antigos e medievais. Delimita o espaço lógico no qual a conversação avança e, no caso especial dos medievais, o faz de um modo muito decisivo para a filosofia. A comparação entre antigos e medievais, portanto, é inevitável. A

partir dela, é bem mais fácil compreender a atividade dos dois grandes filósofos da transição entre o mundo greco-romano e o início propriamente dito da Idade Média: Boécio e Agostinho.

A NOVA RELAÇÃO COM O DIVINO

Na concepção dos antigos, o mundo era repleto de deuses e demiurgos. Esses deuses não estavam em cisão com os mortais. Deuses e mortais habitavam o mundo. Em determinadas cosmogonias, alguns deuses tiveram participação na geração das coisas do mundo. Todavia, eles próprios eram parte da *physis* ou, em uma tradução simplista, a natureza. O mundo antigo via-se abrigando duas raças: uma de deuses, apontando para a perfeição em campos variados; e outra de mortais, que tinha os deuses como espelho. Nesse mundo, era legítimo fazer trocas com os deuses, oferecendo-lhes sacrifícios. Não se imaginaria, no entanto, fazer dos deuses entidades confiáveis. Muito menos se iria querer aquilo a que só os deuses tinham direito. Por exemplo, ser imortal era uma condição própria dos deuses, portanto, não cabia a um deus dar isso de presente a um mortal ou dar-lhe tal condição por meio de qualquer tipo de troca.

A religião judaico-cristã adentrou o mundo greco-romano e, em um prazo de três a cinco séculos, entre fusões, absorções e repúdios, conseguiu fazer uma verdadeira revolução na vida ético-moral e política de quase todo o Império Romano. É claro que, ao mesmo tempo, absorveu a cultura greco-romana em um grau muito maior do que, à primeira vista, é possível imaginar. A ideia de um deus único, trazido por essa nova religião, ganhou prestígio. Quando foi necessário, para satisfazer o gosto pagão de povoar o imaginário popular com demiurgos, os cristãos não tiveram dificuldade de encontrar meios para cumprir esse requisito. Eles fortaleceram a ideia da existência de anjos e, depois, por meio de seus mártires, foram criando um número enorme de santos e santas. O sincretismo entre a religião cristã e o paganismo deu passos irrevogáveis. Durante anos, foi feito todo tipo de adaptação: transformações de festas e ritos pagãos em eventos cristãos e, enfim, alterações engenhosas de nomes de lugares e imagens. Mas, é claro, existiam algumas coisas que não se encaixavam.

O Cristianismo impôs uma relação diferente entre o divino e os homens. A ideia de duas raças vivendo sob o mesmo teto, a vida sob a natureza, tão

presente no mundo antigo, não foi preservada. A religião judaico-cristã trouxe para a Europa a ideia de um deus celestial e espiritual, condutor de seu povo que, obedecendo-o, realizaria sua vontade no reino terrestre.

Com Jesus, um passo a mais foi dado. O deus único e celestial - o que se grafa, aqui, como Deus - abriu mão de ser exclusivamente comandante e, enfim, quis ser amigo de todos. Deus quis voltar à situação original antes da Queda, da quebra da relação direta entre o Criador e a criatura, contada no Velho Testamento segundo a ideia da vida no Paraíso. Então, enviou seu filho ao mundo terreno e mostrou ao mundo que ele era tão humano quanto qualquer outro, e que isso deveria ser entendido da seguinte forma: todos são assim, humanos, e todos são *meus filhos*. Jesus inaugurou a ideia de chamar os humanos de irmãos, uma vez que todos, como ele, seriam filhos de Deus. Contou que Deus, como pai, amava todos os homens. Manteve Deus como um pai que, é claro, ainda poderia punir seus filhos - e nisso valeria a narrativa do Velho Testamento sobre o Deus executor da justiça antes que promotor do amor -, mas, fundamentalmente, anunciou uma nova paternidade, na qual o Criador acolheria e protegeria seus filhos, dando a cada um deles uma atenção especial. Essa nova paternidade implicava na ideia de jamais voltar a ocorrer o que ocorrera na Queda, quando Adão e Eva perderam o Paraíso. A partir de Jesus, Deus colocou-se disposto a sempre perdoar as faltas de seus filhos, uma vez que estivessem arrependidos.

A *physis* (ou a natureza) deixou de ter grande importância. Mais importantes eram os feitos de Deus. Tais feitos não eram as façanhas dos deuses e heróis. Eram muito mais. Deus foi proclamado inventor e criador do homem; o Deus único foi anunciado como aquele que havia criado tudo, tendo sido o Homem o ápice de sua criação. Mas, o que era o Homem? A nova religião o definiu a partir da sua *vontade livre*. Ao mesmo tempo, mostrou que essa vontade teria apenas um limite: a vontade de Deus. O homem teria desobedecido a Deus e, assim, perdeu o Paraíso, ou seja, a condição de contato direto com Ele. Mas, como pai autêntico, Deus não quis abandonar o Homem, enviando Jesus ao mundo terreno. Jesus veio ao mundo e, entre outras coisas, na tentativa de reconquistar o gênero humano

para a união com seu Pai, trouxe uma das chaves para o estabelecimento dessa conversação: a oração individual.

Após Jesus, o modo de conversação com Deus surgiu repleto de novidades. Foram novidades tanto para o mundo romano quanto para o mundo da cultura hebraica. A conversa por meio da oração solitária abriu um canal individual e singular, entre cada homem e Deus. Afinal, ao conversar com o Criador, o Homem não estava mais conversando com um estranho, mas com um familiar, nada mais nada menos que o pai. Individualizado e singularizado por meio da distinção da alma previamente limpa, por meio do arrependimento de faltas cometidas contra outros homens - falta contra o Deus único, uma vez que todos os homens eram seus filhos -, o homem poderia ter acesso ao Pai celeste e espiritual *por meio* da oração.

Os gregos interagiam com os deuses observando uma série de sinais da natureza e de acontecimentos ou, então, pelas festas competitivas objetivas, como os Jogos Olímpicos. Aos que viessem a adotar o Cristianismo, foi ensinada outra coisa: até podiam interpretar uma praga como sendo "castigo de Deus" ou qualquer coisa assim, mas, então, poderiam ir até Ele e, em vez de festas e jogos, deveriam colocar seus sentimentos individuais diante do Pai celeste. Em comunicação individual e íntima, pediriam atenção e cuidados. Jesus ensinou uma oração específica, que começa com um chamado que soaria louco para um antigo: "Pai nosso que estais no Céu..." Chamar um deus de pai? Isso seria não só uma ousadia para um grego ou um romano, mas, antes de tudo, algo fora de propósito.

A cultura da intimidade que se fez vingar na relação entre Deus e cada mortal trouxe um novo tipo de mentalidade para a Europa. O cultivo de uma religião baseada em festas e jogos foi substituído pela vivência de uma religião subjetiva. Nessa religião, cada um passou a ter de abaular sua alma por meio de arrependimentos e ritos ascéticos, para então tornarse mais apto para falar com Deus. Ora, ao longo de séculos, estabeleceu-se uma prática desse tipo como uma regra também para a relação entre os próprios homens, tornados irmãos. Essa ideia deu para a Europa o cultivo da intimidade e a ampliação da "vida interior". A Filosofia trouxe essa ideia de

intimidade para a noção de subjetividade, e deu a esta, especificações peculiares. Esse foi um trabalho especial desenvolvido por Santo Agostinho e deixado como uma das principais heranças da Filosofia medieval à modernidade.

COMPORTAMENTOS: OS ANTIGOS E OS CRISTÃOS

A cultura greco-macedônica e a cultura greco-romana pagã desenvolveram uma religião sem igrejas e sem dogmas textuais. [O Cristianismo](#)³ trouxe a novidade: religião canonizada em textos sagrados e, depois, a ideia da religião comandada por igrejas e ordens eclesiásticas. Isso implicou em uma reestruturação da noção de liberdade e, também, em uma nova experiência sobre o que era ser livre ou não.

A vida do grego antigo ou do romano de antes da conversão do Império Romano ao Cristianismo era a vida de quem podia contar, no horizonte, com a noção de "cidadão livre da cidade-estado" ou de "súdito livre de um grande império". Os não escravos, isto é, os cidadãos ou súditos - de Atenas ou Roma, ou de Alexandria ou Bizâncio - puderam ser livres na medida em que exerceram liberdades políticas. A vida da cidade, uma vez sendo a cidade livre, garantia aos habitantes aquilo que podiam sentir como a liberdade. Assim, de um modo geral, no mundo antigo a liberdade individual nunca distanciou-se completamente da social e pública, isto é, a liberdade política. Direitos políticos davam ao Homem o que ele entendia que era a sua liberdade.

Concomitantemente, do ponto de vista da relação entre as vontades individuais e as relações com a *physis*, essas mesmas pessoas habitaram um mundo no qual quase tudo era considerado previamente determinado. Os gregos tiveram de fazer peripécias mentais para entender como poderiam falar de liberdade da vontade e de responsabilidade individual diante da férrea organização do cosmos. Epicuro e os estoicos, de maneiras diferentes e, enfim, com concepções distintas, tiveram de lidar com esse problema do cosmos, ou seja, um todo organizado e, portanto, belo, por conta de sua organização, de um lado; e de outro lado a possibilidade da liberdade individual. Afinal, o cosmos, exatamente por tal característica (a de ser belo na sua organização), apresentava uma força determinística de tudo que é belo na medida em que é, de certo modo, imutável.

O mundo cristão tendeu a esgarçar a relação entre o Homem e a cidade. Fez isso, aliás, no contexto de problemas políticos e econômicos que trouxeram a divisão e o enfraquecimento ao Império Romano. Mas, sem dúvida, teve um papel ativo na construção do sentimento de que os direitos políticos, enquanto sustentáculos da liberdade, não traziam a libertação que começaram a desejar. O cristianismo o enfraquecimento da relação entre o Homem e a vida política, mudando completamente a noção de cidadania e de liberdade. Apesar de banhar-se em uma cultura estoica, cuja ideia de determinismo era muito forte, o cristão aprendeu a ver-se como dotado de vontade livre e, assim, capaz de decisões que, se não podiam alterar o curso dos acontecimentos externos mais imediatos, ao menos colocariam a sua própria alma na direção por ele escolhida.

A liberdade dos cristãos, já no início da Idade Média, implicava na presença de elementos subjetivos que, enfim, foram aplaudidos anos depois pelos renascentistas e modernos. Os cristãos colocaram na mesa as cartas de um novo jogo, aquele que indicava a conduta moral como não mais dependente, de modo estreito, da conduta ético-política. Os valores morais poderiam ser obtidos da própria vida e exemplo de Jesus e, depois, daquilo que os Padres da Igreja passaram a ditar. Eles tinham a ver com os sentimentos que, enfim, eram bem diferentes das virtudes antigas. Inveja, amor, determinação e vários outros elementos desse tipo, personificados por gregos e romanos em demiurgos, caíram para o homem individual, abriram paredes para construir sua "vinda interior" e geraram um "peito" e um "coração" para serem preenchidos.

O Homem antigo nunca viu sentido em não seguir as virtudes, as determinações do seu *ethos* - sua ética, enfim. Mesmo quando notou que as cidades pareciam não lhe garantir mais nada, ainda assim, recolhia modelos comportamentais ditados pelas virtudes antigas. A busca da honra e da glória colocava-se como ideal. Os gregos deixaram aos romanos a ideia da importância de suas quatro virtudes básicas: coragem, justiça, temperança e sabedoria. Foram virtudes objetivas, como se sabe, postas pela exigência da vida pública. Foram objetivas a ponto de Aristóteles as ter dissecado, mostrando seus aspectos intelectuais, afetivos e de disposição. Uma coisa

implicava na outra. A perda da cidadania poderia ser cogitada para qualquer um que pautasse sua vida em divergência às regras do virtuoso.

É claro que as virtudes antigas eram individuais, mas não necessariamente repousavam em uma instância subjetiva profunda, que deveria ser perscrutada. Eram virtudes visíveis, cultivadas pela educação, e cumpriam uma função de distinção entre os cidadãos gregos e, de certo modo, entre os cidadãos ou súditos romanos. O papel dos filósofos, no caso, era o de estabelecer seus vínculos com a *eudaimonia* - e nisso os filósofos divergiram entre si. Mas, enfim, nenhum dos filósofos antigos desafiou a importância de qualquer uma das quatro virtudes que se puseram como o ideal da vida pré-cristã.

A *coragem* era central para os antigos, que eram povos guerreiros em um sentido especial: atacavam antes, e isso em nome da conjectura de ataques futuros que poderiam tornar suas cidades escravas de outras. Além disso, defendiam-se bem, pois sabiam que não poderiam mais exercer quaisquer umas das virtudes se perdessem a liberdade de suas cidades. Sem suas cidades livres, tornariam-se escravos de outras pessoas ou cidadãos de segunda categoria em suas próprias cidades. A *justiça* era a da igualdade de penas. Uma humilhação era paga com a humilhação daquele que primeiro o fez. Quem melhor conseguisse isso, na medida exata, era o justo. A *temperança* não era de fácil alcance, pois tratava-se do autocontrole ou, melhor dizendo, do autogoverno, tão solicitado pelas escolas filosóficas que se disseram herdeiras de Sócrates. Por fim, a *sabedoria* nunca se resumiu à inteligência teórica, a de quem conhece a *physis* ou a entende e, então, elabora melhor o *nomos*, mas, sim, a de quem conhece a *physis* e o *nomos*, isto é, o que é natural e o que é convencional, e coloca esse conhecimento em função da *phronesis*, a "arte de deliberar bem", de saber decidir e escolher - a prudência e a habilidade de decidir. A filosofia antiga foi exercida ora apoiando, ora criticando essa cultura, embora nunca tenha a abandonado.

As regras morais de um cristão se puseram em outro âmbito, o que não quer dizer que as virtudes antigas deixaram de existir no seu mundo. Todavia, uma revolução semântica se fez sentir. As palavras,

paulatinamente, foram transferidas para o "interior" do indivíduo. Aliás, um "interior" que, sendo assim, passou a requisitar o "exterior". A dualidade pouco clara entre a alma e o corpo, vigente entre os antigos, passou a abrigar mais do que uma simples distinção de funções e, então, passou a gerar uma dicotomia de lugares constituídos por paredes feitas de substâncias distintas e ligadas a mundos também distintos. O corpo ganhou, de fato, a casa terrena, e a alma recebeu o direito de poder experimentar as soleiras da casa celestial do pai. Caso um dia, após a morte, viesse a atravessar a soleira e, então, de fato, fosse viver com o Pai (se isso poderia implicar também na entrada do corpo na "casa paterna", como fez Jesus, foi motivo de longa controvérsia), teria feito aquilo que para os antigos era bem esquisito: o destino do Homem poderia ser articulado à condição de um demiurgo.

Desse modo, no contexto do aparecimento da dualidade corpo-alma como dicotomia exterior-interior, as palavras ligadas ao comportamento perderam o caráter estético que, certamente, tiveram entre os antigos. Estes se viam cumprindo as virtudes como um artista que constrói um belo vaso. Alcançar a *eudaimonia*, a felicidade, não era somente conseguir um sentimento íntimo de bem estar, mas, sim, realizar uma vida próspera, bela - como o resultado de uma obra de arte. Mas, isso ficou para trás. As palavras do campo estético-ético dos antigos foram subsumidas à "questão do coração" (a metáfora para alma, exatamente para mostrar seu caráter interno). E o que era o coração? Ora, era o "órgão" da vontade do homem ou o aparelho de administração desta vontade na sua relação com as decisões racionais humanas. A vontade (que não deve ser confundida com os desejos e apetites) passou a ser importante de um modo específico, como o que determinaria o desígnio do homem em relação a si e em relação aos outros. Então, surgiram as prioridades subjetivas e, enfim, os preceitos morais que tiveram de justificar-se perante instâncias também internas, não mais perante a cidade ou o estado. Essas novas regras deram as características básicas para o *novo Homem*. Não se pode dizer que este era o Homem medieval, mas, certamente, pode-se dizer que este era o Homem que alguns intelectuais espelharam muito bem. Santo Agostinho foi um, e, mais que isso, teorizou sobre essas as novas funções e características humanas.

No mundo antigo, uma falta ética era o não cumprimento com os imperativos do *ethos*. Tratava-se de uma estranha atitude de desentendimento dos costumes e hábitos coletivos, e também um descuido em relação a uma regra básica: a de manter o temperamento individual espelhando a cidadania, como o reflexo do comportamento coletivo e político. Diferentemente, nos tempos de Agostinho e Boécio, a noção de Ética tornou-se de mais difícil delimitação. Ficou mais fácil falar em Moral.

Moral vem de *mores*, uma palavra latina para apontar o temperamento, a parte "interior" do *ethos* que, como se sabe, é uma palavra grega. No mundo medieval uma falta moral era um rompimento com o *mores*. Uma falta ética seria ou não entendida como tendo algum sentido, dependendo do caso, ou, talvez, tomada como pouco importante. Ficou um tanto estranho importar-se com o *ethos* em um mundo no qual todos haviam se tornado familiares, isto é, irmãos, filhos do mesmo pai: o deus celestial. Era mais importante preocupar-se com o *mores*. Além disso, as próprias etnias vieram a se perder, com o enorme cruzamento que se deu nos anos finais da unidade do Império Romano. Na prática, cada vez mais, todos se tornavam, em certo sentido, irmãos.

A ideia de "amor a Deus", presente no Cristianismo, deveria manifestar-se, na prática, no amor aos semelhantes - uma prática bem estranha para o antigo. Este novo amor estava relacionado à regra do perdão: a prática comentada por Jesus de "dar a outra face". A doutrina cristã passou a ensinar que aquilo que se fazia no mundo terreno iria, um dia, ser premiado, e que o prêmio era a possibilidade de atravessar a barreira da morte e ficar junto de Deus Pai. Mas, tudo isso, dependia da identidade de sentimentos. Da igualdade diante do *pathos* (πάθος), das afecções. O prêmio viria para aqueles que estivessem em paixão conjunta, ou seja, *compaixão*. As leis das cidades decadentes foram, então, substituídas por leis cristãs. A forma mais simples foi a de adotar uma só lei: "O amor é a única lei" passou a ser um jargão válido.

Todavia, cabe lembrar, o amor cristão é peculiar. Os primeiros cristãos, escrevendo em grego ou, então, traduzindo o grego para o latim, em princípio poderiam escolher três palavras apontando para "amor": *eros*

(ερως), *philia* (φιλία) e *ágape* (αγάπη). Na tradição grega, Eros é um demiurgo bastante complexo. Entre os romanos, transforma-se no Cupido, o instigador do sentimento de ligação entre amantes que se desejam para carinho e sexo. *Philia* indica uma relação de vínculo por conta de atividades comuns. Tratava-se do amor de amizade, centrado não só na camaradagem, mas na lealdade. Agora, *ágape* enlaça o amor enquanto a afetividade direcionada às crianças, aos entes queridos e à família. Trata-se, inclusive, do amor relacionado ao conjunto todo dos que se sentem iguais. Ora, é nesse sentido, o de *ágape*, que os primeiros cristãos falam de amor. A ideia básica é a da relação de afetividade entre todos os iguais, no caso, todos os filhos de Deus, ou seja, a Humanidade.

Todavia, segundo o significado de *ágape*, o amor é algo que nem sempre se espelha em comportamentos, tal como é fácil perceber no amor enquanto *eros* ou *philia*. Ora, os cristãos não tardaram em perceber que a vida, antes da Ressurreição, aqui na Terra, exigia a previsão de comportamentos e todo um conjunto de regras para a justiça. Com a interiorização da lei, foi necessário aos cristãos o desenvolvimento de todo um apetrecho de investigação da vida íntima. Tornou-se um requisito importante, para a vida comunitária, como sempre, investigar quem seriam os faltosos - os pecadores. Não demorou muito para que os lugares de confissão religiosa fornecessem a regra para todo um novo aparato de justiça. A justiça passou a contar cada vez mais com a ajuda do que seria, mais tarde, a psicologia. Os filósofos cristãos tiveram um papel importante na construção desses primeiros mapeamentos da psicologia humana moderna.

Aliás, diga-se de passagem, Agostinho (o santo católico) foi um dos primeiros *experts* do que, bem mais tarde, veio a ser chamado de Psicologia. Os estudantes adoram essa parte do curso, aquela em que o santo cristão é mostrado como quem aprendeu psicologia nos bares e com mulheres, em vez da leitura do Evangelho. Pois, é certo, mesmo quando da sua conversão, ele não se fez de rogado: confessou a Deus que tinha consciência de que deveria converter-se, e que assim faria, mas, na mesma oração, pediu a Deus que lhe desse um tempo, ainda, de vida mundana. Alguns alunos aprendem somente isso de Agostinho: dizem que vão se

regenerar, e que se vá dando notas a eles enquanto não puderem, de fato, levar tal decisão a cabo.

AGOSTINHO E O PROBLEMA DO MAL

Para a cultura pré-cristã, como foi dito, o mundo é um todo organizado, funcionando de acordo com uma boa dose de determinismo. A cultura cristã aparece com uma incômoda notícia: o Homem e o mundo são frutos de um Deus único, cuja característica básica é a de ser bom. A notícia não é só estranha, mas, também, criadora de uma situação problemática. A bondade de Deus manifesta-se como amor (*ágape*), que é dirigido fundamentalmente ao Homem, na busca de não vê-lo sofrer. Além disso, Deus é todo poderoso, onisciente e onipresente. Ora, como explicar a existência de Deus, onipotente e onisciente e, enfim, essencialmente bom, em compatibilidade com um plano divino que contém, visivelmente, o mal? Se o mal pode ser apontado como fruto da desobediência do Homem a Deus, a pergunta permanece: como admitir, no plano divino, o Homem enquanto desobediente, capaz de perder o Paraíso? Esse problema, assim posto, era essencialmente cristão e não tinha precedentes na cultura antiga. Platão havia tratado do mal de modo meramente negativo. O mal nada seria senão a falta, a carência. Na cultura cristã, um sacerdote bretão de nome Pelágio, que ensinou em Roma na época de Agostinho, colocou o peso da balança na liberdade humana, responsabilizando o Homem por todo o mal e, dessa maneira, retirando de Deus não somente a responsabilidade por isso, mas, no limite, podando a própria capacidade do plano divino. Agostinho (354-430 d.C.) trabalhou sobre esse problema de uma maneira muito engenhosa.

Agostinho ou, na terminologia cristã, Santo Agostinho, pertenceu ao grupo dos primeiros Padres da [Igreja](#)⁴. Nasceu no Norte da África, então parte do Império Romano, na cidade de Tagaste, que hoje é a cidade de Souk Ahras, na Argélia, um país entre o Marrocos e a Tunísia. Agostinho estudou segundo a direção dada pelo pai, um pagão. Mas, por volta dos 17 anos, e mostrando interesse pela Filosofia, caiu nas graças de um amigo de seu pai, que financiou seus estudos em Cartago. Lá, seguiu uma vida boêmia, na companhia de grupos que se gabavam de suas experiências sexuais. Agostinho tornou-se excelente professor de retórica, ensinando em Cartago e Roma e, mais tarde, já com amigos importantes, em Milão. Viveu em concubinato com a mãe de seu filho, mas, em Milão, pressionado por sua

mãe, afastou-se da mulher amada para, então, esperar por um casamento arranjado. A noiva era muito jovem e, enquanto aguardava a garota chegar à idade do casamento, Agostinho logo conseguiu outra amante. Não se deve desprezar a influência de sua mãe - tornada Santa Mônica pela Igreja - na sua conversão ao Cristianismo e, mais que isso, na sua decisão de tornar-se sacerdote. Todavia, isso não pesou tanto quanto o fato de Agostinho ter se embrenhado na leitura do neoplatonismo. Uma vez membro da Igreja, voltou à África romana para ser, então, por 34 anos, o bispo da cidade de Hippo, um próspero porto que, hoje, é a cidade de Annaba, na Argélia.

Figura 2.1.: Basílica de Santo Agostinho, no alto, vista a partir das ruínas da basílica original, na qual Agostinho exerceu sua função de bispo. Nota-se as diferenças de construção. As ruínas são de estilo romano, lembrando antes um templo pagão do que uma igreja cristã. Essa impressão é causada pela simbologia da época atual, acostumada a lidar com a Filosofia cristã enquanto inserida na Alta Idade Média, e não no período em que se concentra a Patrística.



Mesmo sem saber muito bem o grego, Agostinho, dotado de poderosa inteligência, enfrentou de um modo bem interessante o problema cristão do Mal. Para tal, usou de instrumentos metafísicos e de Filosofia da História, abordando o tema da vontade. Concomitantemente, formulou teses em

Psicologia e Cosmologia, organizando uma doutrina a respeito da vontade. Bem mais tarde, sua solução sobre o Mal foi adotada oficialmente pela Igreja, quando então, exatamente por este fato, o pelagianismo tornou-se uma heresia.

Sua solução desenvolveu-se em três teses. Lendo Agostinho, vemos que sua primeira tese, a do âmbito metafísico, é a de que o mal é uma privação e, por isso mesmo, não há razão para assumi-lo como tendo existência absoluta. A sua segunda tese clama pela Filosofia da História: diz que o Mal acontece por eventos, assim, caso aos humanos fosse dada a faculdade de vislumbrar o todo da criação, eles notariam que não há, no conjunto, a vitória do Mal. A terceira tese é ético-moral: trata-se do tema do pecado e de sua punição. Neste caso, o que Agostinho faz é uma delimitação da importância da vontade humana, associando-a à razão. Tornando a livre escolha humana um ato da vontade e, ao mesmo tempo, uma escolha racional, traz para o Homem a capacidade de tomar decisões segundo o que, mais tarde, denominou-se *intencionalidade*.

Assumindo o Mal como uma privação (imperfeição, portanto) e, assim, dando vazão ao seu platonismo, Agostinho qualificou-o de contingente. Desde que contingente, o Mal integraria uma Filosofia da História como aquilo que pode ocorrer, mas que não sustenta a estrutura toda da História. Afinal, não seria nada razoável dizer que a História deveria seguir somente um percurso mal ou somente um percurso bom; mais razoável seria dizer que ela, para ser História, alternaria eventos de todo tipo. Assim, qualquer avaliação a respeito da História deveria ser feita a partir de uma visão de sua totalidade.

Além disso, evocando a liberdade humana, Agostinho apanhou o que, para sua tese, era o melhor conteúdo dos Evangelhos. A cultura antiga mostrava o mundo dos deuses muito mais rico e interessante do que o mundo dos mortais, enquanto a cultura judaico-cristã, presente nos Evangelhos, denotava o inverso. Nessa cultura, o Homem tinha proeminência, e o papel das "questões de consciência" fazia-se presente de modo inovador. A arte de "bem deliberar", como havia se apresentado na ética aristotélica, baseava-se na visão da atitude racional, mas sem a

componente com a qual lidou Agostinho, que era a presença da "boa vontade", da "decisão por consciência", tudo o que implicava em associar as decisões à situação da singularidade humana em liberdade. Por isso mesmo, Agostinho viu a necessidade de refletir melhor sobre questões psicológicas de um modo inovador, e os próprios Evangelhos continham dramas suficientes para que ele pudesse imaginar o *eu* de uma maneira mais complexa do que aquela desenvolvida pelos antigos. Assim, do problema do mal, ele deslizou com naturalidade para o seu mapeamento da alma humana.

A PSICOLOGIA AGOSTINIANA

Sócrates nunca admitiu a existência do agente acrático. Ou seja, Sócrates nunca viu a *akrasia* (akrasia) - a incontinência ou "fraqueza da vontade", como possível. Um dos pontos fundamentais que ele sustentou foi a sua doutrina de que o Homem sempre age para o bem, para o que é útil para si; e o faz a partir do conhecimento. Sendo assim, o homem nunca pode dar a desculpa de "descontrole", de ter a "vontade fraca". Caso erre, seu erro advém da ignorância, parcial ou total. Essa doutrina, do "intelectualismo socrático", diz que a incontinência é mera aparência. Uma vez investigada, o que se encontra é o ignorante daquilo que não podia ser ignorado em vez do possuidor de uma vontade fraca. A ideia básica de Sócrates depende, é claro, de uma união especial entre a razão e o eu individual. Da maneira como esta união se configura, não há permissão para a vontade ser boa ou má. Não há qualquer liberdade para uma instância íntima chamada *vontade*. A deliberação é função da razão. Por essa doutrina, aquele que come chocolate e tem plena consciência de sua diabetes, assim o faz não por vontade fraca, mas porque, dentro do que entende que é a sua doença, calcula que o tanto que comeu irá fazê-lo apenas passar mal, não vir a sucumbir de vez. Age por uma articulação da razão e do desejo, na qual a primeira ordena à segunda o que deve ser feito ou o que pode ser feito, tendo como objetivo o que é o melhor. Ora, se o indivíduo passa mal e morre, a responsabilidade é da razão, que é acusada, então, de ter proporcionado ao indivíduo o cálculo errôneo, que exigia maior conhecimento da doença, ou ainda, um maior grau de sabedoria a respeito do perigo da doença no estágio em que ela se encontrava. Platão e Aristóteles não concordaram com Sócrates nesse ponto. Platão, conhecido de Agostinho por meio da disseminação, em sua época, do neoplatonismo, elaborou uma psicologia que, embora sem uma nítida distinção entre a razão e o *eu*, fornecia alguns elementos básicos para novas incursões a respeito do problema. A concepção de alma, ou *psyché*, de Platão aparece no *Fedro*, na bela e célebre passagem da biga. A imagem criada por Platão é a de uma biga comandada por um cocheiro que lida com dois cavalos. O cavalo branco e de focinho afilado age com espírito, coragem e é aquele

que segue a trilha, enquanto que o cavalo negro é atarracado e rebelde, tendo sua atenção facilmente conquistada pelas coisas que estão à sua volta e, por isso mesmo, não segue a trilha e parece surdo em relação às ordens de comando. O cocheiro atua como sendo a imagem da razão, que deve harmonizar os cavalos que, por sua vez, representam o espírito e os apetites. A razão, portanto, tem de fazer o espírito e os apetites atuarem conjuntamente, e não de um modo em que se atrapalhem. Somente desse modo, a biga pode seguir a estrada na velocidade correta e sem desvios. Assim, a alma platônica não precisa de nenhum outro elemento para funcionar, a não ser a harmonia entre seus três componentes. A biga de Platão poderia perfeitamente ser concebida como sujeita ao desvio. Caso o cocheiro viesse a falhar, algo desagradável poderia ocorrer como, por exemplo, o atropelamento e morte de algum transeunte. O que poderia ser dito, neste caso? Nada além do seguinte: os apetites atrapalharam o espírito, o desejo solapou o trabalho da coragem, e a razão não conseguiu harmonizá-los. Ora, para o projeto de Agostinho, isso ainda era pouco. Pois, enfim, quem iria assumir a responsabilidade consciente, ou seja, a culpa pelo ocorrido? Havia ali, na imagem da biga, alguma instância decisória, consciente, livre e possível de ser responsabilizada? No sentido cristão, é claro que não. O máximo que Agostinho poderia fazer, para além de Sócrates e, nesse caso, seguindo Platão, seria constatar a existência de uma alma pouco harmônica. Aristóteles jamais retirou do homem a capacidade de decidir e de se tornar o que ele gostaria de ser. Todavia, para Agostinho, essa não era a questão propriamente dita. A antropologia cristã exigia mais do que isso. Era necessário descrever a alma segundo os detalhes do *eu quero* e do *eu não quero*, não tão familiares, nesse sentido, ao pensamento clássico grego. Nessas expressões, "eu quero" e "eu não quero", Agostinho via a residência da consciência, enquanto capaz de brindar a presença da vontade racional. Nos seus escritos sobre a liberdade, o *eu* apresentado por Agostinho não é o eu moderno pós-cartesiano. Antes do *eu* que diz "penso, e sei que penso", ele aponta para o *eu* que diz "quero, e sou eu que quero" (ou ainda: quero, e sei que quero). "Quando eu quero, sou eu que quero" - considerando essa formulação, Agostinho esboça um eu diferente daquele da visão da alma feita por Platão, na imagem da biga. O homem construído a partir da imagem da alegoria platônica expressa um comportamento como produto de um tipo de soma vetorial entre seus três elementos: dois cavalos

e um cocheiro. Agostinho, por sua vez, mostra um *ego* cujas forças psíquicas demandam uma instância decisória superior: a vontade racional, como algo adicionado ao que os modernos, depois, enaltecem como a intenção. Pois, enfim, o pecado, como a doutrina cristã o define, não se concretiza sem a intenção, sem o "eu quero, e sei que quero". Na sua obra *O Livre-arbítrio*, Agostinho diz que nada há que "eu esteja consciente, tão segura e intimamente", quanto o fato de que "tenho uma vontade e que sou movido por ela em direção a usufruir de alguma coisa". E diz mais: "não posso, absolutamente, encontrar algo para chamar de meu, propriamente, se a vontade, pela qual quero e não quero, não é minha; assim, a quem deve ser atribuída a responsabilidade, senão a mim mesmo, quando eu faço algo de mal por vontade?". Desse modo, o *eu* é identificado com a vontade racional, e esta só é reconhecida porque é livre, age como "boa vontade" e como "má vontade", sem que se tenha de encontrar outras instâncias acima dela para explicar seu comportamento. A vontade livre humana é a vontade racional. A razão não se põe à parte da volição. Não se trata da volição decisória negada, como em Sócrates, ou relegada ao papel do irracional, dos apetites, como em Platão.

AMIZADE, CONHECIMENTO E FÉ

Ao lado dessa psicologia da vontade, Agostinho desenvolveu também uma epistemologia, ou seja, uma explicação do conhecimento. Com isso, enriqueceu ainda mais a noção de personalidade individual, proporcionando a construção de uma Antropologia cristã, bastante próxima àquela que mostra o que, hoje, assume-se, popularmente, como sendo o Homem, e que é, de fato, apenas o *Homem moderno*. Agostinho trouxe a Filosofia para a tarefa de elaboração de uma espécie de "retrato do homem". Os antigos não criaram uma linha divisória entre a alma e a psique, portanto, a abordagem de Agostinho a respeito da vontade obrigou-o a separá-las. Não demorou, então, para tomar a mente como uma instância própria, com atividades singulares, que deveria ser estudada na sua ligação com palavras e gestos. Para Agostinho, a mente daria os significados às palavras. Haveria, então, uma comunicação entre mentes, independente das palavras e até mesmo de gestos. Aliás, a "comunicação verdadeira" seria aquela efetivada, exatamente, entre as mentes. Seria a comunicação baseada em profunda empatia, possível por causa dos laços de amizade. Dessa maneira, Agostinho conferiu importância para a ideia da vida "voltada para si", tão própria ao modo cristão. Conferiu a tal tese um sentido especial, colocando a amizade efetivada no interior de uma comunidade intelectual como algo diferente da amizade proposta pela Filosofia antiga. Os discursos e a retórica, louvados na situação antiga, tanto grega quanto romana, e nos quais a amizade se fazia presente, perderam essa velha utilidade. Agostinho entendeu a filiação entre amigos de uma maneira diferente, ampliando o papel da empatia. Sabe-se o que um amigo está pensando ou sentindo, mesmo que ele não tenha dito uma palavra ou, melhor, exatamente por não ter dito nenhuma palavra - isso nunca havia sido valorizado do modo como Agostinho valorizou. Sua epistemologia descartou as sensações para privilegiar o conhecimento como atividade mental, mas não como atividade que poderia encerrar-se em uma mente. O conhecimento não poderia ser algo estático, alcançado por aquele que conhece. O conhecimento do mundo externo viria junto com o fato de se saber que quem conhece, sabe que é aquele que conhece. Agostinho enfatizou, portanto, o papel da

consciência no trabalho do conhecimento. Preparou o caminho da valorização da "interiorização", para que o "interior" do homem fosse, então, apontado como uma ponte para a divindade.

O conhecimento seria um processo de crescimento na relação com Deus. As pessoas capazes de perseguir a verdade não estariam sozinhas, teriam Deus ao lado delas, e a felicidade poderia muito bem ser alcançada, mesmo na impossibilidade de agarrar a verdade de modo completo. O conhecimento dependeria, portanto, da *graça divina* sobre o Homem, e de uma espécie de iluminação. A doutrina religiosa, nessa hora, veio em socorro de Agostinho; ele realmente precisou dessa saída, pois era o que estava em suas mãos para que pudesse acreditar que a tradição cética, que tomou conta da velha Academia de Platão, e cuja doutrina lhe havia chegado, não podia ser páreo para um confronto com suas teses.

Agostinho enfatizou em sua epistemologia o instrumento que os antigos não tinham: a concepção de amor tomada à base da empatia. Ele insistiu que ninguém se aproximava de Deus andando, mas por meio do amor. A experiência com o divino estaria além da intelecção, mas, de modo algum, isso significava uma postura não reflexiva. Deus poderia muito bem ser abordado de modo negativo, por uma série de enunciados sobre o que Ele não é, e isso seria o suficiente para chegar ao máximo de conhecimento a ponto de saber que se está diante de um mistério - e o mistério reclamaria a presença da Fé e da Religião.

NOVAMENTE O MAL – BOÉCIO

Agostinho escreveu *A Cidade de Deus* motivado por um acontecimento histórico que o deixou muito abalado: em 410 a tribo bárbara dos Godos entrou vitoriosa em Roma e saqueou a cidade e, então, não foram poucas as vozes que atribuíram o feito ao fato de Roma ter abandonado o culto dos deuses tradicionais e ter adotado o cristianismo. Foi em meio a essa situação, e para responder a essa acusação, que Agostinho escreveu *A Cidade de Deus*.

Estabelecendo nesta obra o convívio entre o Bem e o Mal, ele discrimina essas forças na vida cotidiana. Ao analisar a cidade terrena, ele a vê padecendo de três infortúnios. Nela, todos são mortais. Há nesta cidade a possibilidade do desapego a Deus e, portanto, ao bem supremo. Também se apresenta nesta cidade a fraqueza da vontade - a acrasia -, espelhada de modo claro no pecado original, na obediência ao que é carnal e não ao que é espiritual. A adoração à materialidade, ao modo pagão de comportamento e o elogio a tal prática por meio de seus filósofos, são apontados por Agostinho como os grandes erros do mundo antigo. O livro é menos filosófico e mais teológico, e a questão do mal não recebe o tratamento dado por Agostinho no início de sua carreira, como um elemento de investigação filosófica. Assim, abre-se um espaço para a retomada do problema entre os filósofos.

Não foi difícil para um homem culto como Boécio, uma vez na prisão, colocar para si a questão do Mal. Abordado de modo teórico por Agostinho, em Boécio o problema surgiu de maneira tensa, própria de quem espera a morte com data marcada. Ele, Boécio, era a própria vítima do mal.

Rico, e extremamente bem educado, Boécio veio de uma família de imperadores e políticos romanos. Ele próprio era cônsul e viu seus filhos também ocuparem o mesmo cargo. Seu pai havia servido como cônsul após o bárbaro Odoacro depor o último imperador romano do Ocidente. Boécio serviu à Roma, portanto, em um reinado bárbaro, o de Teodorico. Mas sua proximidade com a cultura foi seu calcanhar de Aquiles. Amante da cultura

clássica, ele passou a trocar correspondências com os governantes do Império do Oriente. Teodorico desconfiou dessa atitude, acreditando que Boécio tramava com Bizâncio a reunificação do Império, sob o controle dos orientais e colocou-o na cadeia sob a acusação de traição e, enfim, executou-o. O enfrentamento do problema de Agostinho se fez, portanto, quando ele próprio viu-se como vítima do mal, uma vez que ele não se achava culpado de traição. Boécio não formulou o problema com pompa, mas de modo simples: "como é possível o Mal diante da existência de Deus?". Todavia, a forma dialética lhe era conhecida e, então, a pergunta simétrica também lhe veio à mente: "e se Deus não existe, de onde vem o Bem?". As respostas de Boécio, ali no calabouço, não poderiam ser dadas a um homem da sua cultura senão de um modo dramaticamente grandioso. Para tal, imaginou em seus escritos a Filosofia em forma de mulher, trazendo ali, para o seu consolo, o que poderia ser a resposta para todo o drama do mal que, enfim, havia selado seu destino.

Seu livro recebeu o apropriado nome de *Consolações da Filosofia*. Nesse escrito, a Filosofia aparece em sua cela vestida com uma longa túnica esfarrapada, mostrando sua situação maltrapilha e de dilaceramento após ter estado sob o alvoroço das disputas de diversas escolas. Mesmo assim, a Filosofia tem o poder que Boécio necessita, e o faz entrar pelo problema que já fora de Agostinho: o da relação entre a vontade livre individual do homem e a supervisão de Deus - sua presciência. A Filosofia ensina sobre a relação entre destino e providência; a outra face da mesma moeda na qual, do lado inicial, estão a vontade e a presciência.

O Determinismo *versus* a liberdade havia sido um importante tema de debate entre epicuristas e estoicos. Eles tiveram de resolver questões relativas à responsabilidade individual em um mundo no qual, para ambas as doutrinas, era material, físico, e que, em uma visão comum, levaria ao reducionismo e ao fim da possibilidade da liberdade - o que é contra-intuitivo e, portanto, sempre um argumento contra os materialismos. A filosofia cristã, ainda que por razões um pouco diferentes, tinha de enfrentar problema semelhante. Como Agostinho, Boécio via a necessidade de resolver esse problema caso quisesse explicar a convivência, no mesmo mundo, de Deus e do Mal. Além disso, teria de resolver a questão de como

podemos falar em vontade humana livre se o mundo é, enfim, um produto das mãos do Pai, do Criador único que, uma vez sendo único e criador, teria feito o mundo segundo um plano - o plano de Deus.

A solução que a Filosofia apresenta a Boécio é de que é correto falar em dois mundos de ordens diferentes. A providência é a ordem do mundo enquanto o que se estabelece no pensamento de Deus. A inteligência divina, em seu exercício atemporal, estabelece todo o plano do mundo. O pensamento de Deus é a sua ação, o acontecimento atemporal da Terra. O destino, por sua vez, é o acontecimento temporal do mundo. Trata-se da ordem da Terra enquanto o que ocorre com cada coisa em seu lugar e caminho. Por obra do destino há a diversidade e a contingência. No entanto, o destino está também no plano divino da providência, funcionando a serviço dela, pois a providência é atemporal e capta o mundo todo em um só golpe.

Criando esta distinção metafísica, a personagem da obra de Boécio, a Filosofia, fornece a solução para o problema colocado. Ou seja, o fato de Deus saber de tudo aquilo que os que estão no mundo denominam de passado, presente e futuro, não implica em nenhuma necessidade de que Deus produza seguindo o que é o presente, futuro, ou passado. Não faz sentido temporalizar o pensamento de Deus. O homem que vê a chuva e a toma como necessária, uma vez que as nuvens estão carregadas, está correto em pensar assim, seguindo a relação de causa e efeito no tempo. Mas erra se imagina que Deus, pensando toda essa situação, comanda os eventos em forma de sequência causal. A sequência causal temporal é algo do âmbito da experiência humana, não ocorre no mundo na medida em que este mundo é o plano divino, aquilo que, para Deus, se dá em um mesmo tempo, ou melhor, sem tempo algum.

Essa solução metafísica de Boécio não se fez estranha diante da maneira teológica de Agostinho lidar com o mesmo problema. Boécio e Agostinho deram instrumentos para afastar da discussão a questão da relação de Deus com a previsibilidade. Deus não deveria ser pensado nesta relação, pois Deus seria provedor, não previsor. O deus cristão se fez como o que provê.

CAPÍTULO 3

CRENTES NA LINGUAGEM, CRENTES EM DEUS

INTRODUÇÃO

O tempo entre a morte de Agostinho e os anos 1000, corresponde ao período de declínio da vida urbana e, por isso mesmo, de grande perda de registro do trabalho cultural. Em determinados lugares, de fato, não houve propriamente a perda de registro, mas a total interrupção da vida intelectual. Todavia, a partir dos anos 1000 alguns reinos que, quatro a cinco séculos depois, originariam os estados nacionais modernos, já estavam mais ou menos configurados. A vida urbana havia voltado a funcionar e colégios e universidades fizeram-se presentes de uma maneira significativa. Portanto, quando o italiano Francisco Petrarca (1304 - 1374) utilizou a expressão "Época das Trevas" para caracterizar um grande período que, depois, veio a se caracterizar como Idade Média, ele não foi totalmente justo.

Na verdade, depois dele, outros também utilizaram o termo e fixaram a cronologia segundo seus próprios gostos. A expressão ganhou nítido uso político, principalmente no século XVIII, quando todos que queriam atacar a Igreja Católica procuraram associar o seu domínio à "falta de luzes", isto é, carência de trabalho no qual se verificasse um autêntico uso livre da razão.

Atualmente, é raro o estudante que nunca ouviu algo dos historiadores profissionais que tentasse desmentir a utilidade do termo "Era das Trevas" como nome de batismo para o período da Idade Média. Não há grandes barreiras de compreensão nesse caso. O que é necessário enfatizar são outros detalhes. Nunca é demais lembrar aos estudantes que foram os árabes os responsáveis por fazer a ponte entre o Ocidente medieval e o seu passado clássico (aparentemente) perdido. Os árabes haviam traduzido a maioria das obras de Aristóteles, desconhecidas na Europa cristã e, por meio dessa tradução, Estagirita foi reintroduzido no Ocidente.

A essa altura do curso, o estudante está com os ouvidos mais preparados e lê de modo mais atento. Normalmente, os dois grandes assuntos dessa

parte de seus estudos, o chamado "problema dos universais" e as "provas da existência de Deus", atraem sua atenção sobremaneira.

As disputas dialéticas dos medievais que, efetivamente, conduzem a pensamentos esquisitos e vazios, já são vistas pelos estudantes de um modo maduro. Uma vez mais informados, a essa altura do caminho a maior parte dos estudantes já sabe levar com humor tudo isso, e não apenas com estranhamento inculto. Não há muito que temer em contar a eles sobre as "disputas dialéticas" dos medievais, em especial os do século XII - é o que se espera!

Havia grandes controvérsias sobre, por exemplo: quando um porco é levado ao mercado, quem o segura é a corda ou o homem? Outros dedicavam-se ao dilema de saber se quando compra-se um capote completo também compra-se o seu capuz. Um mestre chamado Gualão criou uma série de raciocínios de duvidosa utilidade, na linha dessas questões "dialéticas", por exemplo: se tem o que não perdeu, e não perdeu os chifres, logo, você tem chifres. E mais: camundongo é uma palavra, e uma palavra não rói queijo, logo, camundongo não rói queijo. Sempre quando se conta isso, fica-se na torcida para que nenhum aluno desista do curso naquele dia e, então, torne-se, para sempre, alguém com essa visão da Idade Média.

O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS – BOÉCIO

Os medievais interessaram-se por várias partes da filosofia de Aristóteles. A autoridade deste, nesses tempos, não foi pequena. Em vários escritos, nem era necessário mencionar seu nome, pois bastava que se dissesse "o filósofo" para que o leitor já soubesse que se tratava de Aristóteles. Um dos problemas metafísicos de Aristóteles, que despertou a curiosidade dos medievais, diz respeito ao modo como ele dividiu as sentenças chamadas de proposições, isto é, aquelas sentenças para as quais pode-se atribuir o valor de falso ou verdadeiro.

Uma proposição, para Aristóteles, deveria ter duas partes, o sujeito e o predicado. Uma proposição teria correspondência à realidade à qual ela estaria se referindo e, então, essa realidade apresentaria duas partes. Aristóteles chamou essas duas partes de substância e atributo. As substâncias sofreriam mudanças segundo suas relações com os seus atributos. Aqui, nota-se o seguinte: desde que haja a possibilidade de se fazer referência à substância, e é o que se leva adiante para pensar e falar, então, a substância deve conter, nela própria, alguma coisa de imutável. Ou seja, à substância corresponderia uma essência, bem distinta de seus acidentes. Do modo como os medievais compreenderam tudo isso, o que definiam como conhecimento não seria outra coisa senão o resultado de tentativas de classificação das substâncias em gêneros e espécies, uma vez que a substância seria a realidade última de todas as coisas. Mas foi exatamente nesse campo que surgiram os problemas.

Um deles foi com a mudança. Os medievais tiveram dúvidas quanto a se poder falar, de um modo legítimo, sobre determinadas mudanças, como quanto ao desaparecimento ou criação de substâncias. Além disso, tiveram dificuldades de estabelecer as classificações em gêneros e espécies. Os medievais não se viam satisfeitos quando tentavam distinguir termos referentes a espécies e indivíduos dos termos referentes a quantidades. Não entendiam como podiam falar de água do modo como se fala de cachorro. O termo "cachorro" serve tanto para o indivíduo quanto para a classe que contém esse indivíduo; mas o termo "água", por sua vez, nada individualiza.

Questões desse tipo caíram para o interior do que ficou conhecido como "o problema dos universais". Boécio foi um dos primeiros a lidar com o assunto, e a maneira como ele organizou toda essa matéria, na célebre introdução ao *Isagoge*, sulcou a estrada na qual a polêmica medieval sobre o tema desenvolveu-se, cinco séculos depois dele, quando Anselmo (1033-1109) e Pedro Abelardo (1079-1142) abordaram a questão.

Antes de expor o problema, é necessário dizer o que são os "universais". Trata-se dos termos comuns a vários enunciados. Objetos diferentes podem compartilhar a mesma propriedade, pessoas diferentes podem realizar o mesmo ato e coisas distintas podem pertencer a uma só espécie. Sendo assim, os universais são propriedades ou relações exemplificadas por um número de coisas particulares diferentes. Por exemplo, o branco é um universal. Cada coisa branca, seja lá o que for, é um espécime da propriedade da brancura. Outro exemplo: o círculo. Cada coisa circular, seja lá o que for, é um exemplar da propriedade da circularidade.

Posto dessa maneira, o assunto lembra a discussão entre Platão e Aristóteles. Ora, a maneira como os medievais formularam o "problema dos universais" nada foi, senão, o modo pelo qual eles vieram a entender o que distinguia Platão de Aristóteles. Ou seja, a maneira como eles aprenderam o que estava na introdução de Boécio ao *Isagoge* era, em grande medida, a maneira como eles traduziram, para sua visão, boa parte da Filosofia antiga.

Fixando sua atenção na questão que indaga se gêneros e espécies são entidades subsistentes ou são unicamente conceitos, Boécio ligou esse problema a outro, também notável, de caráter ontológico. Isto é, uma vez que se pudesse falar da subsistência de gênero e espécie, tais elementos seriam materiais ou imateriais? Qual a relação que teriam com as coisas apreendidas pelos sentidos? Essas questões não estavam presentes no *Isagoge* de Porfírio, pois o seu manual tinha caráter pedagógico (para iniciantes), e só vieram a aparecer na introdução ao livro, acrescentada por Boécio.

Boécio estabeleceu dois modos segundo os quais uma ideia poderia ser formada, no âmbito mental, sem que o seu conteúdo fosse encontrado no

âmbito exterior ao campo mental. Cada um dos dois modos teria um valor. Um modo daria o que, então, definiria o falso, o outro modo forneceria o que é o verdadeiro.

Eis o modo que traz o falso. Por exemplo, pode-se produzir, mentalmente, o Pégaso, o cavalo alado. Como? Agrupa-se o que é do cavalo com o que é dos pássaros e eis que se tem a ideia de Pégaso. Nesse caso, o que se fez no âmbito mental é o que a natureza, por si só, não fez. Assim, o resultado dessa construção mental arbitrária é falso.

Eis o modo que traz o verdadeiro. Por exemplo, pode-se ter a ideia de uma linha. Do mesmo modo que o Pégaso, o conteúdo da ideia de linha não é encontrado dessa forma, como pura linha, no âmbito exterior à mente. Mas, neste caso, a ideia não é falsa, uma vez que, diferente do Pégaso, a linha existe em todos os corpos exteriores à mente.

Boécio definiu, com esse modo de pensar, dois tipos de ideia: uma responsável pela produção do falso e outra incumbida da produção do verdadeiro. Por *composição*, como no Pégaso, obtém-se o falso; por *abstração*, como no caso da linha, consegue-se o verdadeiro. Essa doutrina foi levada adiante para distinguir as ideias de gênero e de espécie, tomando-os como abstrações e não como composições. Foi uma solução de sabor aristotélico. Os medievais que a assumiram o fizeram adotando um "realismo moderado".

Mas, para vários filósofos, essa solução era pouco satisfatória. Os medievais notaram que as palavras que designam conceitos são os universais que existem mentalmente, e que as palavras que designam objetos individuais apontam para o que existe extra mentalmente. Eis aí, então, o campo propício para as dificuldades a respeito das disparidades entre o que é o existente e o que é o verdadeiro. Por exemplo, pode-se encontrar no mundo o homem Paulo: trata-se do indivíduo, homem, cujo nome é Paulo; ao mesmo tempo, não há chance de se encontrar no mundo, com características que poderiam ser denominadas de "aquilo que existe", o homem, enquanto universal. Todavia, há de se notar, não se fugiu aí da

regra de Boécio, pois o homem, neste caso, não é uma composição, é uma abstração. Sendo assim, uma verdade.

Isso forneceu aos medievais um modo para tentar entender o conhecimento e as ciências. Sem a ciência experimental, o conhecimento científico dependia, basicamente, das classificações oriundas de divisões lógicas. Utilizava-se ao máximo as ideias de gênero e espécie. Era importantíssimo saber se o que era denominado de universal poderia ser aceito ou não como existente. A ciência trabalhava com as formulações universais e, se tais coisas não indicavam nada efetivamente existente, o que se teria aí, novamente, seria apenas a figura do cético, então enaltecida.

Boécio equacionou esse problema, mas seu modo de pensar, ao menos em um primeiro momento, não vingou entre os medievais, que adotaram um ultrarrealismo ou "realismo exagerado". Em outras palavras, assumiram um tipo de platonismo ingênuo. Não é errado dizer que eles agiram assim por conta de uma forma tosca de compreensão dos escritos de Boécio, ou mesmo de incompreensão.

Por esta concepção, a do ultrarrealismo, uma boa parte dos medievais tomou os conceitos, ou seja, os universais, como existindo extramentalmente. Tais conceitos subsistiriam e seriam compartilhados por todos. Não se tratavam das Formas platônicas. Eram como que uma unidade substancial. Para Platão, o real são as Formas, perenes e perfeitas, separadas das coisas sensíveis, e que são paradigmas das coisas do mundo, que são sensíveis e imperfeitas. Ora, os realistas exagerados defenderam a doutrina de que o real é dado pela substância única, extramental, espalhada no mundo e compartilhada por todos os elementos individuais dele. Os acidentes dessa substância única dariam ao mundo as multiplicidades dos seus objetos.

Os melhores filósofos jamais adotaram essa solução. Eles retomaram o bom entendimento de Boécio. Além de Abelardo, Tomás de Aquino (1225-1274) e Ockham (1285-1347) opuseram-se ao ultrarrealismo.

Abelardo foi o primeiro a colocar uma objeção séria contra o ultrarrealismo e sua metafísica das essências. Com isso, irritou muito seu adversário no interior da universidade, o poderoso William de Champeaux. Segundo Abelardo, havendo dependência de uma única substância, idêntica em tudo que é existente, então tudo seria idêntico à substância divina, dado que Deus é criador. O resultado disso nada é senão o panteísmo: Deus está, substancialmente, em todas as coisas. Uma doutrina assim seria a negação do Cristianismo, uma vez que este é a religião do Deus único, individual e criador.

Sabe-se o quanto Abelardo pagou por essas suas conclusões filosóficas, provas de seu brilhantismo. Somando isso à sua capacidade retórica estupenda, atraiu muitos alunos e, é claro, a inveja de vários medíocres da universidade. Não foi difícil, portanto, conseguir quem lhe fizesse mal. Ele deu a chance para isso ocorrer, quando passou a morar na casa do cônego local. Uma vez lá, tornou-se professor de Heloísa, sobrinha do anfitrião, quando ele se aproximava dos quarenta anos e ela tinha menos que dezessete. Ora, ela não tardou em apaixonar-se pelo professor sedutor e acabou engravidando. O cônego permitiu o casamento, mas, depois, quando a notícia espalhou-se, ficou envergonhado e partiu para a vingança. O resultado disso foi que Abelardo foi castrado, a mando do cônego. Quando é contado isso aos alunos, eles não se entusiasmam muito pela parte da castração, mas, enfim, as alunas se interessam bastante pelo romance da vida de ambos, também brindada em boas versões cinematográficas. Não se deve perder a oportunidade de trazer os estudantes para essa história de amor.

OCKHAM E O OMINALISMO

O debate sobre os universais teve seu ápice com William de Ockham (1285-1347). Seu ponto de partida também foi o da questão de Agostinho e de tantos outros filósofos e teólogos cristãos: como criar uma ética cristã diante do contraste entre a liberdade de Deus e a liberdade do homem. Do modo como os medievais viam o problema ético, ele, necessariamente, trazia consigo uma questão metafísica, centrada na disputa em torno do ultrarrealismo. A metafísica das essências, o cerne do ultrarealismo, incomodou Okham fortemente.

Para Ockham, o problema todo residia em um erro inicial, produzido por aqueles que teriam tomado a tradição agostiniana sem crítica. Isso teria gerado uma teoria limitadora do poder de Deus, na qual Ele teria criado tudo e, na criação do Homem, teria utilizado a ideia universal de natureza humana. Então, se assim fosse, Deus não teria criado tudo, tendo utilizado algo já elaborado, a ideia de Homem. Durante boa parte da Idade Média, os melhores filósofos se embrenharam na solução desse problema ou, ao menos, na busca de uma tentativa de contorná-lo.

Tomás de Aquino procurou explicar que, em Deus, as ideias não são distintas da essência divina e, então, não caberia a discussão da precedência da ideia de Homem. Soluções desse tipo não foram muito convincentes. Ockham insistiu que não haveria solução para tais problemas, uma vez que os cristãos tinham cometido um erro inicial, de base. O erro principal, para ele, havia sido a tentativa dos filósofos cristãos de promover o casamento entre a filosofia grega e a doutrina do Cristianismo. A absorção do platonismo pelo Cristianismo, para ele, não poderia ter ocorrido. O platonismo teria criado uma situação pouco confortável, a de fazer de Deus aquele que não escolhe ao seu bel prazer o que vai criar, mas tira de fórmulas prontas - a ideia universal de natureza humana - aquilo que cria. No limite, Platão, uma vez no interior do Cristianismo, teria cerceado a onipotência de Deus. A definição de Deus como o ser onipotente, posta pela doutrina cristã, deveria ter sido assumida como uma novidade, e entendida como tal. Ao imaginar que uma doutrina assim poderia ser helenizada, os

primeiros intelectuais cristãos teriam colocado uma barreira séria para a liberdade de Deus, comprometendo a própria definição cristã Dele.

Ockham criou uma sofisticada construção lógica para dar combate às teorias que qualificou como limitadoras da liberdade divina. Enveredou por um trabalho autenticamente teológico, filosófico e lógico. O seu *nominalismo*, resultado desse esforço, é altamente criativo e belo. Lendo-o, vê-se claramente a defesa de que só há existência extramental do que é individual. O homem Paulo, que pode ser encontrado passeando na rua ou digitando em seu escritório, existe; todavia, o homem, isto é, o universal ao qual Paulo está acoplado, não subsiste no campo exterior à mente. Eis a regra, então, que Ockham tira disso: o universal nada é senão um *nome*.

Mas *nome*, nesse caso, não deve ser tomado como palavra falada ou escrita. Trata-se de algo bem mais próximo do que se pode entender como *conceito*. Ockham caracteriza os universais como conceitos. Os universais possuem a capacidade de apontar para algo, isto é, de gerar a referência; todavia, dessa forma, atuam enquanto termos pertencentes às proposições.

Segundo Ockham, uma teoria assim contempla o necessário para a doutrina cristã. Deus criou o Homem do nada, e isso não afetaria Paulo, Pedro, João ou qualquer homem individual. O que um homem possui em comum com o outro não é uma substância. Não há aqui uma metafísica da substância, como no ultrarrealismo. O que cada homem individual compartilha com outro homem individual é alguma coisa que possui existência apenas no âmbito mental, ou seja, o conceito mental - o conceito de *humanidade*.

Pessoas como Paulo e João, que são homens, não compartilham da humanidade como aquilo que os ligaria substancialmente. Paulo e João são semelhantes entre si, e então, por obra da mente humana, são agrupados segundo o conceito de Homem, ou segundo o universal *humanidade*. Assim, metafisicamente, são independentes, ainda que logicamente possam estar sob o mesmo teto.

Tomás de Aquino foi um relativo entusiasta dessa posição, embora sustentasse a tese da mente divina como o local de morada dos universais. Ou seja, a mente divina abrigaria a ideia de natureza humana, de humanidade, com a qual Deus criou o Homem. Era como se Aquino tivesse transportado o "mundo das ideias" de Platão para o interior da mente de Deus. Ockham descartou completamente tal teoria das ideias divinas. Ele insistiu na tese de que as similaridades entre elementos dependiam unicamente da escolha divina, e não de qualquer ordenação metafísica capaz de tomar a mente divina como depósito de ideias.

TOMÁS DE AQUINO E A EXISTÊNCIA DE DEUS

Tomás de Aquino teve razões de sobra para manter a mente de Deus como um armário de ideias. Seu modo de conceber Deus não podia tê-lo feito pensar em outra coisa. Na visão de Aquino, Deus se aproximava muito mais do artista criador, que saca ideias de sua mente no ato de sua produção, do que a do engenheiro que, antes de construir o motor ou a casa, necessita do desenho ou da planta.

A visão de Aquino tem como ponto de partida as formulações de Aristóteles a respeito do "motor imóvel". Haveriam coisas que são movidas e várias outras que, além de serem movidas, também poderiam mover-se. O que é movido é movido por algo. Mas, para evitar o incômodo da regressão infinita, deve-se chegar a um tipo de coisa que move e, no entanto, não é movida. A necessidade do "motor imóvel" pode, então, ser um dos indícios da necessidade de Deus. Por esse raciocínio, há aquilo que alguns chamam de uma das "provas da existência de Deus" de Tomás de Aquino. Ele próprio, no entanto, não falou em "provas", e sim em "caminhos" para Deus. Observando os tais "cinco caminhos", não é difícil perceber como Aquino via a divindade segundo quem vê um artista.

Seguindo Aristóteles, Aquino viu a mente humana como apropriada para receber o que viesse pela evidência dos sentidos e, a partir daí, montar uma saída do campo da experiência para o campo da abstração, conhecendo as causas e os efeitos do que está no mundo natural. Até aí, nada além de uma epistemologia aristotélica. Para além desse ponto, ou seja, para o conhecimento de Deus, Aquino elabora sua própria teoria, a doutrina da analogia. A analogia de Deus com o artista, que se estabelece por aquele que olha a obra e, então, levando em consideração o papel da obra, suas disposições e modos de colocar-se, imagina o artista criador.

A doutrina da analogia busca respeitar a definição cristã de Deus. Começa-se pela noção básica, cristã, de que externo ao mundo sensível há

Deus e que Nele não há a distinção entre essência e existência. Deus é pura existência, puro ato, sem qualquer potência. Os outros seres finitos, estes sim, podem ser frutos de causação, de realização em ato do que havia em potência. Para estes seres, vale a cadeia causal, que estabelece-se no mundo e põe as hierarquias entre os seres, sendo que os mais próximos de Deus, como os anjos, por exemplo, tem menos potencialidade do que está distante Dele em semelhança, por exemplo, os elementos inanimados. Desse modo, Deus aparece como a *medida do ser*, embora não entre nessa cadeia causal. A relação dos elementos do mundo com Deus é uma relação de semelhança, dada exclusivamente por analogia. Tudo no mundo é criado por Deus e recebeu seu *ser* de Deus que, inclusive, é o conservador de sua existência; mas, Ele permanece acima de todas as criaturas e distinto delas. Nessa analogia, vale dizer que todas as criaturas podem ser gradativamente semelhantes ao criador em uma escala cujo ponto de partida é nenhuma potencialidade, que é Deus, até os elementos de máxima potencialidade, que são elementos do mundo que não possuem vida.

Este é o único conhecimento que se pode ter de Deus a partir da razão humana, pois a finitude dela não permite um conhecimento direto do Criador. Ou seja, a linguagem do homem permite falar de Deus segundo suas obras. O homem conhece Deus *como autor*, isto é, como o artista que cria a natureza. Mas não há chance para o homem, pela sua razão, de alcançar qualquer conhecimento direto de Deus.

As "provas da existência de Deus" ou, melhor dizendo, os caminhos para se chegar a Deus, foram estabelecidos por Aquino do seguinte modo:

1. Pela experiência do movimento: qualquer coisa que é movida no mundo é movida por outra coisa. Rejeitando o infinito regresso, há de se ter um primeiro motor: Deus.

2. Pela observação da relação de causa e efeito: Tomás de Aquino rejeita a série infinita de causas e efeitos, e então postula a existência de uma causa incausada: Deus.

3. Pela possibilidade e necessidades: todas as coisas são possíveis de existir e não existir, mas deve haver uma coisa incapaz de corromper-se, isto é, de ser necessária: Deus.

4. Graus de perfeição: tudo que conhecemos é mais perfeito ou menos perfeito, autêntico ou falso, ou seja, tudo está sob a regra da graduação relativa. Essa regra exige a existência de um máximo, algo que é o que há de mais perfeito e completamente autêntico: Deus.

5. Finalidade: cada coisa do mundo, como ensina Aristóteles a Tomás de Aquino, busca uma finalidade para a qual ela é mais bem adequada, e que é o melhor para ela; e isso ocorre com todas as coisas e, portanto, também com as coisas para as quais falta qualquer conhecimento. Então, deve haver algo inteligente no mundo que acerta para esses elementos aos quais falta conhecimento o seu melhor fim, dando a ordenação do mundo. Eis aí que essa inteligência é Deus.

Em todos esses casos, não há conhecimento de Deus. Mas, em termos filosóficos, os cinco casos colocam a razão humana na situação de ter de admitir Deus como necessariamente existente.

Especialmente na obra *Summa Theologiae*, a formulação de número cinco, coloca o necessário para o tema da Ética. Havendo uma inteligência ordenadora do mundo, que dá finalidade correta para tudo, há de se perguntar qual o papel do próprio Homem. Na linha aristotélica e, enfim, de toda a Filosofia Grega antiga, Tomas de Aquino também diz que o papel do Homem é alcançar a felicidade. Aquino não faz qualquer restrição dos homens à felicidade. Todos os homens, sem distinção, têm essa finalidade: alcançar a felicidade. Sendo Deus a perfeição máxima, chegar a Deus é o que há de mais alto a se alcançar para o Homem - esta é a felicidade máxima, ou seja, Deus é a finalidade do Homem.

A pergunta ética que se impõe, então, é como o Homem se dirige para a felicidade, que é Deus? Isso não é obra da vontade, mas do intelecto. É o intelecto que apresenta os objetos para a vontade. Nada além dele é o responsável pela razão final que move a vontade. É claro que Aquino, como

bom observador da psicologia humana, não consegue negar que a vontade também dirige o intelecto. Mas, para ele, a ação da vontade sobre o intelecto não se dá como causa final e sim como causa eficiente. Desse modo, atingir a beatitude, ou seja, alcançar a "visão de Deus" é uma atividade do intelecto. O amor é o complemento à *beatitude*, que emerge nesta atividade vindo da vontade. Quando isso ocorre, então há *perfeição*.

Notas

Capítulo 1

1 - Não se deve confundir Diógenes de Sinope, filósofo da escola cínica, com Diógenes Laercius, o autor de *Vidas de eminentes filósofos*, referido no início do volume 1 desta coleção.

2 - Uma das principais divindades gregas, Apolo, filho de Zeus, era identificado com o Sol, com a luz, e visto como o deus da sabedoria e da verdade, o deus das profecias.

3 - Sobre a *parrehsia*: Ghiraldelli Jr., P. *História da filosofia*. Editora Contexto. São Paulo, 2008.

4 - Não se deve confundir Zenão de Cítio, fundador da Stoa, e Zenão de Eleia, filósofo pré-socrático, referido no volume 1 desta coleção.

5 - A escola de Platão, a Academia, foi assim batizada, provavelmente, em homenagem ao herói mitológico *Akádēmos* (Ακάδημος), cujo túmulo estaria ali, no bosque em que ficou situada a escola. A escola de Aristóteles, o Lyceum, ficou em um bosque consagrado a *Apolo Lykeios*. Não raro, Aristóteles e outros, no seu tempo e depois, usavam as passagens cobertas (como as do tipo da Stoa) ou os caminhos do bosque da escola para conversar e mesmo ensinar. Esse tipo de caminho, em grego, chama-se *perípatoi*. Assim, sua escola também foi chamada de escola do *peripatos*. Peripatético (περιπατητικός) é a palavra grega para o passear ou para o que é itinerante.

6 - A noção de *eudaimonia* está explicada no volume 1 desta coleção.

7 - O *elenkhós*, o método da refutação, utilizado por Sócrates, está explicado no volume 1 desta coleção.

Notas

Capítulo 2

1 - Várias datas apontadas são, em geral, aproximações.

2 - O imperador Diocleciano dividiu o Império Romano em "Oriental" e "Occidental". O Império do Oriente, com capital em Bizâncio (Constantinopla), manteve o idioma grego e a cultura helenista, sobrevivendo por mil anos e desapareceu somente em meados de 1400, quando os turcos tomaram Constantinopla. Registra-se aí o "fim da Idade Média". O Império Romano do Ocidente, com a capital em Roma, foi sendo invadido pelos bárbaros e foi modificando-se paulatinamente. Em 410, houve a primeira invasão bárbara de Roma, por Alarico. Significativamente, Alarico preservou os templos cristãos. O Império do Ocidente terminou, oficialmente, quando o bárbaro Odoacro tomou posse de Roma, em 476, então como "rei da Itália", e passou a negociar com os que resistiram em alguns enclaves e, mesmo, com o Imperador do Oriente, em Bizâncio.

3 - O Cristianismo passou a ser tolerado a partir do Édito de Milão, em 313, assinado pelo imperador do Ocidente, Constantino (o Império do Oriente seguiu Constantino nessa decisão). O Cristianismo e outras religiões passaram a ter os mesmos direitos do paganismo. Na prática, portanto, o paganismo deixou de ser a religião oficial do Império. Em um período em que os dois impérios estiveram reunidos, sob o governo de Teodósio I (346-395 d.C.) que, enfim, era cristão, o Cristianismo passou a ser a religião oficial, e as outras religiões foram proibidas. O Império Romano passou, então, a ser o império cristão *par excellence*. Já no governo de Teodósio, as perseguições aos não cristãos foram levadas adiante. Também aos poucos, os bispos católicos passaram a avaliar as decisões dos governantes e, normalmente, a lhes dar ordens - uma prática que, depois, disseminou-se por toda a Europa, colocando a Igreja acima dos governos locais.

4 - Na história da Igreja, os "primeiros padres" são os que viveram entre os cinco primeiros séculos e o estudo de seus trabalhos é chamado de *patrística*. Registra-se aí uma divisão entre "padres apostólicos", que

estiveram em contato com os Apóstolos, os "padres gregos" e os "padres latinos", assim chamados por escreverem nessas línguas e os "padres apologetas", que fizeram a defesa da doutrina nos tempos de perseguição. Agostinho faz parte do grupo dos "padres latinos".